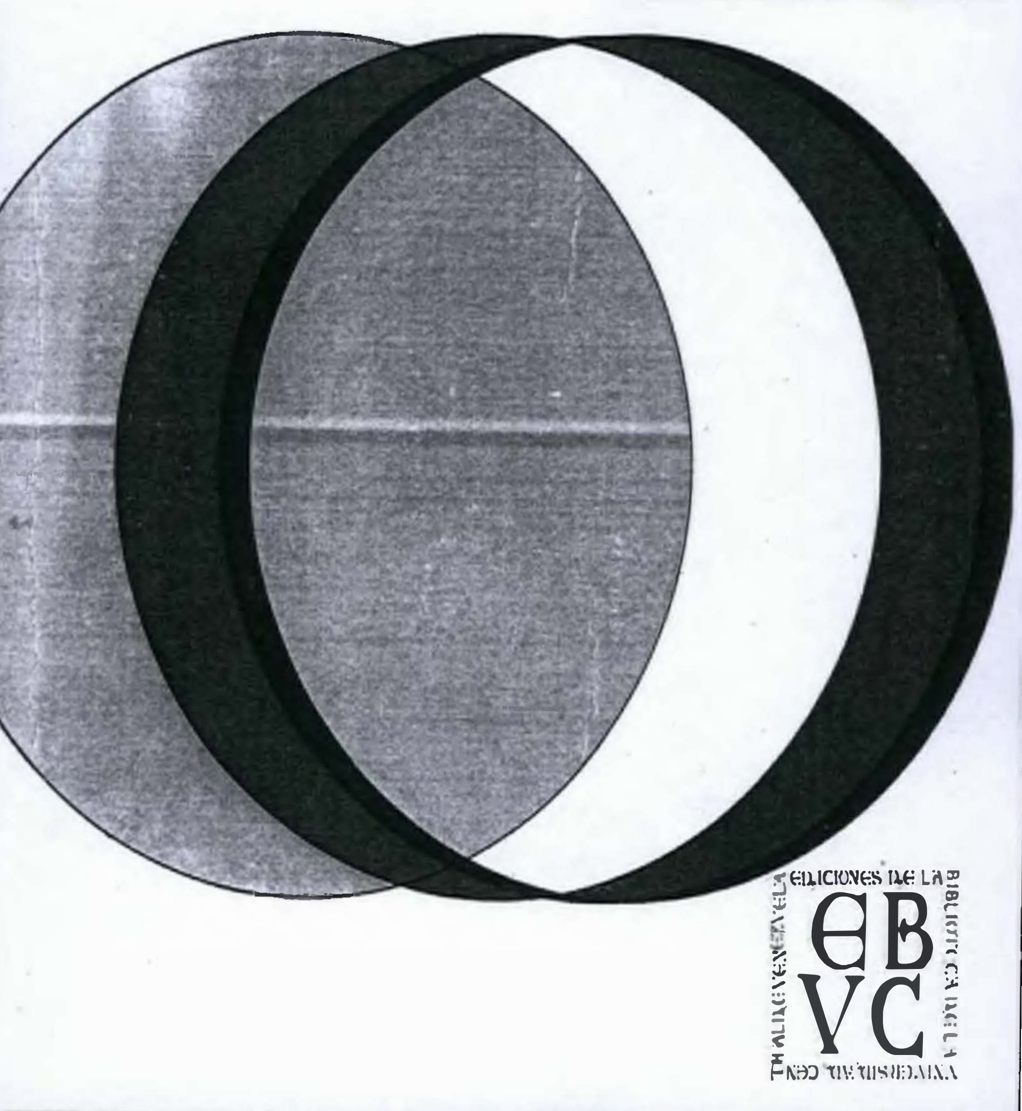
LA PLUSVALIA IDEOLOGICA

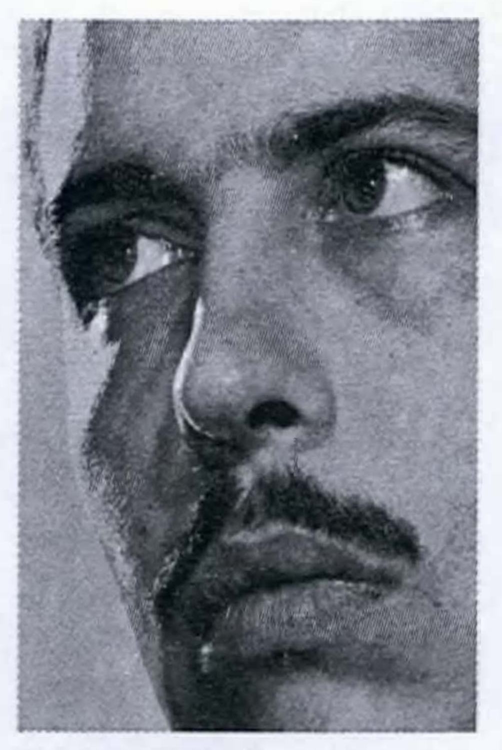
ludovico silva



COLECCION AVANCE

L. SILVA

21-4-75



LUDOVICO SILVA. Venezolano. Nació en Caracas en 1937. Entre los años de 1954 y 1961 realizó viajes y estudios por diversos países europeos y americanos. En diarios y revistas de Venezuela y del extranjero ha desarrollado labor como ensayista literario, y ha sido Secretario General del Ateneo de Caracas, de cuya revista "Papeles" fue co-fundador. A su labor literaria unió posteriormente la investigación filosófica, y actualmente realiza estudios de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela. Como poeta ha publicado **Tenebra** (México, 1964), y **Boom!** (Caracas, 1965; prólogo de Thomas Merton); como ensayista ha publicado **Sobre el socialismo y los intelectuales** (Caracas, 1970) y prepara un estudio sobre **La alienación como sistema.**

LUDOVICO SILVA

LA PLUSVALIA IDEOLOGICA

PROLOGO DE JUAN NUÑO

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Diagramación: Vilma Vargas

La conciencia es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.

KARL MARX

El bloqueo político y social de la conciencia, la *explotación inmaterial,* es la condición *sine qua non* para que continúe la explotación material... El peso relativo de la superestructura ha aumentado con el auge de la *industria de la conciencia.*

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

Negar no es el opuesto de construir, sino de afirmar el orden existente.

LESZEK KOLAKOWSKI

Si el mundo es su mercado, déjenos manejar el globo.

The International Bank of California (Mensaje publicitario)

PROLOGO

"Today the ideology is in the process of production itself".

H. MARCUSE

Quine, uno de los más destacados representantes del empirismo lógico, esa corriente terapéutico-filosófica a la que Marcuse trata de "sado-masoquismo académico", asegura que 'ideología' es una "mala palabra", esto es, uno de esos términos que necesitan un *buen sentido,* cuando no un proceso clarificatorio.

Si acaso se intentase únicamente la tarea de fijar el alcance (extensional e intensional) del término, se cometería el error metodológico (por lo demás, corriente en el empirismo lógico) de dar por supuesto que los términos tienen un valor autónomo, desligado del contexto histórico-social de su producción y de su uso, y que, por consiguiente, basta con desarrollar una tarea de indagación semántica para dejar establecido su significado o, al menos, apuntar hacia la zona de referencia. Trátase, en general, del error metodológico subyacente en toda tendencia contemporánea estructuralista (marxista o no) y que se caracteriza por desdeñar sin pruebas el aporte del nivel diacrónico para concentrarse exclusivamente en la interpretación horizontal de términos y textos.

De los varios méritos que posee la obra de Ludovico Silva sobre *la plusvalía ideológica,* no es el menor haber sabido evitar la trampa analítico-estructural por cuanto ha dotado al estudio del concepto marxista de 'ideología' de una dimensión histórico-dialéctica que forma la parte más documentada y extensa de la obra (capítulos I al IV). Lo fundamental en esa primera y métodica parte reside en la acumulación y síntesis de datos y en el recurso a la caracterización *negativa* del problema relativo a las actuales dimensiones del concepto en estudio. Sirve lo primero para desarrollar una visión no sólo documentada sino organizada de la arqueología del concepto, pero es, sobre todo, el segundo aspecto el que resulta excepcionalmente útil para el planteamiento contemporáneo de cualquier problema de naturaleza ideológica. Es muy probable que Marcuse fuera el primero en darse cuenta de la necesidad de un recurso negativo para atacar los estudios sociales cuyo análisis se lleve a cabo con categorías marxistas. "Contemporary industrial civilization –sostuvo en *El hombre unidimensional*– demonstrates that it has reached the stage at which 'the free society' can no longer be adequately defined in the traditional terms of economic, political and intellectual liberties... New modes of realization are needed corresponding to the new capabilities of society. Such new modes can be indicated only in negative terms because they would amount to the negation of the prevailing modes". Entre esas *nuevas modalidades de comprensión* de la sociedad actual, Ludovico Silva propone que se incluya la correspondiente a "plusvalía ideológica", en tanto *término negativo* (según la expresión marcusiana) que sirve para lograr la comprensión de la desenajenación del hombre a partir de una situación opresiva, a saber, el persistente, sistemático y creciente condicionamiento

mental (en lo individual) y cultural (en la sociedad) con fines de perturbación del sistema capitalista.

* * *

El "constructo intelectual" de *plusvalía ideológica,* creado por Ludovico Silva, trata de describir una situación y de denunciar las consecuencias que de aquélla se derivan. Lo que encubre la *plusvalía ideológica* es lo que Adorno llamaría "industria cultural", propia de las sociedades avanzadas; industria que tiende al control masivo de las conciencias mediante procedimientos tecnológicos de difusión de ideas. Lo que Ludovico Silva agrega al estudio de semejante mecanismo productor de una determinada cultura es el esquema marxista de la teoría del valor: si, en el orden de las producciones materiales, la base generativa del capitalismo es el excedente del valor-trabajo, del que se obtiene el margen de beneficio, y a partir del cual se produce la explotación material y la enajenación social, asimismo (es el razonamiento de Silva), en el orden cultural, que ha pasado a ser una expresión industrial autosuficiente, ha de registrarse el correspondiente fenómeno de plusvalía. En tanto montaje en paralelo, la argumentación de Ludovico Silva es inobjetable; sin embargo, una vez admitido como plan de trabajo, es menester llevar el esfuerzo descriptivo hasta el final para desmontar con todo detalle el mecanismo de producción de la plusvalía en el campo ideológico. Que Silva no haya descendido hasta el nivel de especificidad descriptiva propio de cada caso concreto productor de plusvalía ideológica, queda más que justificado por el doble motivo de: a) Exigir una labor de especialización cultural múltiple que, en sus formas particulares, ya ha venido siendo desarrollada o por la llamada Escuela de Frankfurt o por Marcuse, desde los propios

Estados Unidos; b) Cumplir con un objetivo más amplio: la elaboración de una teoría general de la ideología, terreno no cultivado dentro de la sociología marxista.[1]

En el marco del tratamiento teorético general, Silva concentra la descripción del objetivo mismo de la plusvalía ideológica en "fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo; capital que, a su vez, tiene como finalidad proteger y preservar el capital material". Resulta innegable que, vista así, la plusvalía ideológica se presenta a la vez como la excrecencia natural del capitalismo básico y como el recurso sobreimpuesto por dicho capitalismo para lograr una mejor difusión y aceptación en la conciencia de quienes dependen del sistema. Esto es: la plusvalía ideológica equivaldría al control autorregulador que ha generado el capitalismo en el plano de las falsas representaciones sociales, con lo cual economiza tiempo y recursos mediante el procedimiento clásico del cortocircuito en el sistema. En vez de tener que justificar cada vez la *praxis* social explotadora mediante la formación de un conjunto de ideas que la encubran y racionalicen, autonomiza de una vez por todas al conjunto de representaciones (cultura) con que esconde sus acciones y lo dota de un motor reproductor de imágenes a fin de que la sociedad y cada hombre acepten la práctica de un sistema opresivo. En cierto sentido, una teoría de la plusvalía ideológica supone el reconocimiento de un triunfo notable por parte del sistema capitalista. Porque, en efecto, como Silva no deja de observar, "el

1. Silva, reconoce que *La Ideología Alemana* es el punto de partida para semejante tarea teorética, pero resulta evidente que un trabajo a fondo no puede quedarse en la tan académica fase hermenéutica del marxismo clásico.

capitalismo, a través del control de las comunicaciones masivas y de la 'industria cultural', se apodera de una buena parte de la mentalidad de los hombres. . ."; es de creer que precisamente por no querer reconocer ese aspecto "positivo" del control capitalista de la cultura, las doctrinas oficialistas, simplistas y esquemáticas del marxismo, plenas de esa marchita vocación de catastrofismo que les ha hecho predecir periódicamente el inexonerable derrumbe de un sistema que sigue en pie más firme que nunca, hayan resultado incapaces para levantar una teoría de la plusvalía ideológica como la que Silva aquí propone. Pero es asimismo evidente que la exigencia mínima de objetividad científica reside en el reconocimiento de una realidad y no en el ocultamiento de la misma con fines de propaganda seudo-optimista. Pues bien: es ciertamente un hecho que las sociedades capitalistas, unidas a un gran sistema (imperialismo) o formando subsistemas locales (mercados comunes), dominan ideológicamente e incrementan su poderío material justamente a través de semejante dominio ideológico. Su denuncia es tanto más necesaria cuanto que negarse a verlo o reducir su importancia son actitudes que equivalen, en el fondo, a afianzar aún más ese dominio, haciéndole el juego. Sólo el enfrentamiento directo y crítico de la fuerza mixtificante de la superideología burguesa podrá quebrar no el sistema capitalista (error de ciertas posiciones tácticas verbalistas como las "chinistas"), sino la ciega, fatalista y mecánica confianza de los partidos sedicentes revolucionarios, los cuales por no evaluar en su real medida al enemigo, o se han convertido en pasivos neo-cristianos de unas catacumbas socialistas, más o menos clandestinas, en la espera del inevitable Reino de la Revolución, o comienzan ésta voluntaristamente, sin

ton ni son, por donde menos puede producirse, para terminar, en cualquier caso, por practicar "objetivamente", una política *ad maiorem sistematis gloriam.*

* * *

La parte mejor trabajada y más significativa del ensayo de Ludovico Silva es la metodológica en su doble vertiente: de crítica general al método de investigación marxista y de proposiciones específicas para la constitución de una teoría general de la plusvalía ideológica. Dedica Silva una buena parte de su obra a criticar el reificado concepto epistemológico marxista de 'reflejo', que presupone, por un lado, una lectura parcial y deformante de Marx y, por otro, un mecanismo interpretativo que le ha hecho mucho daño a la gnoseología marxista. En su lugar, propone Silva aceptar la más esclarecedora noción marxista de 'expresión', la cual obliga, en consecuencia, a trasladar todo el peso interpretativo al nivel del desciframiento de las correspondientes realidades. Si la superestructura (cultura) fuese un 'reflejo', uno no tendría, en efecto, sino que limitarse a *mirar* en el espejo cultural para saber qué imagen aparece en él procedente de la realidad social. Si, por el contrario, esa misma realidad, sobreimpuesta a la estructura, está constituida por expresiones ocultantes y deformantes de aquélla, su escudriñador tendría que hacer algo más que echar una mirada al espejo mágico: se verá obligado a levantar todo un método de interpretación en profundidad que permita sacar a la luz y reconstruir las realidades originarias, deformadas por la ideología. Es lo que Ricoeur (en su altamente recomendable ensayo sobre Freud, titulado precisamente *Sobre la interpretación*) caracteriza como *exercice du soupçon.* Cualquier escuela de la

sospecha ha de partir del recelo que le inspire una supuesta realidad dada, bien sea la conciencia individual o la social. El mismo Ricoeur califica de "maestros de la sospecha" a Marx, Nietzsche y Freud, [2] porque tuvieron la decisión de comenzar por considerar a la conciencia en conjunto como "falsa" conciencia; con lo cual, los tres se vieron obligados a desarrollar un método de desciframiento que sirva a la vez para romper la estructura aparente de la (falsa) conciencia y mostrar el proceso de formación de esa misma falaz presentación de la conciencia.

Armado del método hermenéutico, Silva penetra en el corazón del marxismo doctrinario aún no elevado a fijo y rígido sistema. Y si acaso alguien, acostumbrado al vicio de las citas internas, necesita de alguna corroboración directa, puede tranquilizar su buena (y, por ende, falsa) conciencia marxista con la doble e insospechable referencia de Marx, por un lado, y de Lenin, por otro. Para el primero, en su prefacio a la primera edición de *El Capital,* no cabía la menor duda de que el objetivo formal científico de la doctrina del valor consistía únicamente en "revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna". Sin más. Lo que significa que: 1) Marx no vacilaba respecto al carácter *apofántico* de su método; 2) Marx no limitaba dicha capacidad reveladora al orden inferior o "estructural", sino que la hacía extensiva a todo el conjunto de la sociedad. Tal y como pretende hacer Silva con su

2. Que Silva también registra en su obra, aun a nivel desigual, pero con la intención metodológica de encontrar el trazo de unión entre Freud y Marx para aprovechar del primero los recursos interpretativos que le permitan revelar los mecanismos internos de formación y persistencia de la plusvalía ideológica en el individuo.

postulación de una "teoría general de la plusvalía ideológica". En cuanto a Lenin, las cosas aún están dichas más clara y directamente. En su artículo de 1894, titulado *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas,* expone cuál ha de ser el "objetivo directo" de toda investigación marxista: "poner al desnudo todas las formas del antagonismo y de la explotación...". Ahora bien: una de esas formas y, en nuestra época, la decisiva, es ciertamente la mixtificación ideológica. Poner al desnudo su maquinaria de constitución y su capacidad de persistencia equivale a desarrollar la teoría correspondiente y, con ello, levantar el acta de acusación.

* * *

El Marcuse de *One-dimensional man* asevera que las sociedades industriales avanzadas no han hecho sino *introyectar* las relaciones de dominio y de explotación en la conciencia individual. Ese término, tan gráfico y psicologizante, viene en ayuda de la proposición específica de Ludovico Silva por lo que respecta a la constitución de un método directo para detectar la oculta plusvalía ideológica en la conciencia del individuo. Así como la economía revela el fenómeno, no menos oculto, de la otra plusvalía, Silva sostiene que ha de ser el psicoanálisis el que permita revelar el fondo de falsificación ideológica que el capitalismo imperialista ha formado y mantiene represivamente en la conciencia de cada hombre. Con ello, hermana Ludovico Silva esos "métodos de sospecha" que ya Ricoeur hace cinco años postulara como paralelos. El procedimiento le permite a Silva obtener un resultado de capital importancia en la construcción de su teoría: la condición de estado preconsciente, con el que opera y se afirma la penetración ideológico-cultural, pudiendo así afirmar que "la base

de sustentación ideológica del capitalismo imperialista se encuentra en forma preconsciente en el hombre medio de esta sociedad". Las consecuencias son relevantes: a) La maquinaria propagandística del capitalismo se apoya en el refuerzo original de las capas no interpretadas de la conciencia y tiende a sumergirlas, a reprimirlas, a oscurecerlas aún más (procedimiento de la *introyección,* de acuerdo con la terminología marcusiana;[3] b) La labor ideologizante (= falsificadora y sistemática) se lleva a cabo *desde afuera,* pudiendo decirse entonces que se trata de una falsa concientización exterior a la conciencia misma. Es lo que Silva denomina, en un esfuerzo por sacrificar también en el altar reflexológico, "condicionamiento de la conciencia". De esta manera, todo el trabajo mixtificador del capitalismo se concentra en la nivelación de los dos planos: el superior o cultural con el inferior o de relaciones materiales. La importancia de esta segunda consecuencia es obvia: seguir considerando a la ideología burguesa como un "reflejo", separado e invertido, de la infraestructura, obliga a relacionarla, por un lado, y a ponerla "derecha", por otro, perdiendo así el tiempo en un falso problema y, lo que es peor, haciéndole el juego al sistema capitalista, el cual lo que pretende es mezclar en vez de distinguir. De lo que se trata, entonces, es de operar el corte entre lo que se produce materialmente y lo que se crea excedentemente y se "introyecta" en la conciencia como si fuera su propio y natural producto, cuando se trata, en verdad, de una

3. Por eso Lowenthal (citado por Silva en más de una ocasión) pudo acuñar la expresión "psicoanálisis al revés" para describir uno de los medios masivos de información industrial: la televisión.

falsa imagen levantada a partir de aquel producto primero, utilizado, explotado y deformado.

No es de extrañar que los "ideólogos" burgueses (tipo Raymond Aron, tan repetido) hayan podido hablar, no sin cierta razón, del *fin de las ideologías*. Cierto, en un sentido: en tanto sistemas de transformación y justificación *aparte del* sistema socioeconómico, pero engendrados por éste, tienden a desaparecer ya que se integran en la vida social y en la mentalidad individual a través de la vía de penetración cultural. Esto es: mediante el proceso de reificación de los productos culturales, propio de toda plusvalía ideológica, ha logrado el capitalismo reproducir el modelo por excelencia de toda mediación: algo así como la *cristianización* del sistema. La ideología (Dios) se ha hecho hombre, encarnándose en la conciencia del ciudadano (oyente, espectador, lector) para, en tanto productor, y productor engañado, sacrificarlo en la cruz de la masificante alienación. Lo mejor de todo es el carácter paradójico que asume el producto final del sistema. Por una parte, desaparece la ideología en cuanto que logra esconderse detrás del naturalismo de cada conciencia y dentro de la aceptada artificialidad de cada producto cultural; por otro lado, sin embargo, la sociedad entera se torna *ideológica,* encendida por dentro, desvergonzadamente transparente, segura de no ser vista en su fealdad por haber cegado antes a quienes pudieran contemplarla desde unas irreales afueras. Sociedad llena de *slogans,* consignas, frases hechas, temas, modas, aseveraciones universales que revelan el grado de composición ideológica alcanzado gracias al fenómeno de la creciente plusvalía.

Lo que tienen de saludable, en principio, las paradojas es que crean la crisis que obliga a buscar salida

a la contradicción revelada. Marcuse denuncia, por ejemplo, la incoherencia existente entre la irracionalidad, propia del capitalismo, y la pretendida racionalidad con que el sistema quiere organizarse para sobrevivir. Por su parte, Ludovico Silva ha encontrado y puesto de manifiesto la contradicción que se registra entre la explotación material, productora de capital, y la explotación ideológica, productora de consumo de capital. Sólo que en la medida en que aumente la explotación ideológica (y desarrolle las leyes propias de una dinámica mercantil) chocará con las exigencias y limitaciones de la producción material o de base. No se infiera de ello que bastaría con esperar el surgimiento del punto de ruptura provocado por la tensión denunciada; aun suponiendo que llegue históricamente, siempre podrá ser absorbido por el sistema, *a pesar de subsistir la contradicción*. De lo que se trata es de organizar la crítica interna de un sistema doblemente viciado: en la base, por la explotación económica, y en la conciencia de sus integrantes, por la explotación ideológica. Korsch decía en su *Karl Marx* que "la forma científica del oscurecimiento de la explotación de la fuerza de trabajo como mercancía es la Economía política". Al aplicar el esquema crítico de Korsch al trabajo de Ludovico Silva, habría que decir que la forma científica del oscurecimiento, mucho más grave, de la explotación de la conciencia, se lleva a cabo a través de esa plusvalía ideológica, cuyo principal producto bien pudiera ser denominado Filosofía.

JUAN NUÑO

Caracas, mayo, 1970

NOTA DEL AUTOR

A pesar de pertenecer a un contexto que no parece ser muy poético, el vocablo *ideología* cumple con uno de los rasgos que Mallarmé consideraba intrínsecamente poéticos: es un vocablo *prismático.* La palabra, cuando está en situación poética, irradia significados en todas direcciones, se expande luminosamente y adquiere una especie extraña de precisión, opuesta a la precisión del lenguaje científico: la poesía aspira deliberadamente a la multivocidad. Pero no toda palabra multívoca es por ello poética; especialmente, si multivocidad equivale en ella a equivocidad. El carácter prismático del vocablo *ideología* procede de su equivocidad, su radical ambigüedad. ¿Por cuál malhadado azar histórico se le ocurriría a Destutt de Tracy forjar ese vocablo contrahecho, hiperfilosófico, que no puede producir sino confusión, y por qué no se le ocurrió inventar una palabra que por su sola composición habría evitado nueve décimas partes de la equivocidad en que cayó la otra; por qué no inventó la palabra IDOLOLOGIA, compuesto de *idola* y *logos,* en vez de unir artificialmente los dos vocablos más problemáticos de la historia: *idea* y *logos*? ¿No había dejado Francis Bacon, desde los tiempos del Renacimiento y como crítica de la ideología medieval, su célebre teoría de los *idola,* que es una teoría de los prejuicios?

Pero ya no hay remedio. El vocablo es moneda

corriente y, queramos o no, hay que contar con él. Pero conste algo: el lector del presente volumen deberá siempre leer entre líneas, cada vez que nombremos a la ideología, esta otra palabra: *idolología,* que a pesar de su tartamudeo de vocales y consonantes, remite a un plexo de problemas específicos. Se trata, en el fondo, de hacer lo mismo que hizo Bacon en su hora: *crítica de los ídolos.* O lo que Marx hizo: *crítica de los fetiches*, que el modo capitalista de producción logra engendrar en nuestro psiquismo, por debajo de la conciencia; fetiches que actúan en nosotros al modo de capataces interiores, y que son los mediadores de la más gigantesca explotación: la explotación de la conciencia, o mejor, la explotación de la energía psíquica. Dijo Marx que todo cuanto acontece en el mundo material histórico se reproduce fielmente en la ideología de los hombres. El hecho de que la explotación material se ha reproducido con creces en el nivel ideológico es hoy incontrovertible. Este libro trata de demostrar que esta explotación inmaterial —destinada a preservar el orden material existente, claro está— conserva el componente específico de la producción capitalista: la plusvalía. Una *plusvalía ideológica* que producimos con nuestra fuerza de trabajo psíquica convertida también en mercancía, y que va a engrosar el capital ideológico del imperialismo.

De este problema, que he querido bautizar con el nombre de *plusvalía ideológica,* se ocupa el último y más extenso capítulo de este libro. El resto de los capítulos tiene un carácter más o menos hermenéutico, y su labor ha sido la de desbrozar el camino para la constitución de una teoría general de la ideología, uno de cuyos puntos —tan sólo uno— es el de la plusvalía ideológica. Hay, pues, muchas páginas dedicadas al aná-

lisis detallado de textos clásicos o recientes —Marx, Engels, Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Ortega...—, procurando leerlos originariamente, repensándolos con entera libertad crítica.

El libro se me ocurrió a raíz de asistir simultáneamente a dos seminarios en la Universidad Central: uno, en la Escuela de Filosofía, dedicado a Sartre y guiado por el profesor Federico Riu, a quien debo agradecer sugerencias y críticas muy valiosas; el otro, en la Escuela de Historia, dedicado a las relaciones entre Historia y Sociología y dirigido por el sociólogo alemán Heinz Rudolf Sonntag, cuyo talante controversial me obligó en más de una ocasión a rectificar puntos y afinar conceptos. Debo, igualmente, agradecer a Victoria Duno, cuyo profundo conocimiento de Sartre y de los problemas de la ideología en el marxismo, me obviaron muchos pasos importantes en el curso de la investigación. Al profesor Juan Nuño y a su sagacidad crítica debo la corrección y el ajuste de algunas articulaciones esenciales en la elaboración del concepto central del volumen. Al profesor Guillermo Pérez Enciso agradezco una lectura implacable de estas páginas; y, finalmente, digo lo propio de las observaciones hechas por mi mujer.

Naturalmente, los defectos en la armadura del volumen que hayan persistido de tan valiosa colaboración, son de mi entera responsabilidad.

L. S.

I

NAPOLEON Y LOS IDEOLOGOS

> C'est à l'idéologie, à cette ténébreuse metaphysique, qui en cherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieux d'appropier les lois à la connaissance du coeur humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer toutes les malheurs de notre belle France.
>
> NAPOLEON

No le dedicaremos especial importancia en este libro a los orígenes del vocablo "ideología". Partimos del hecho de que su sentido definitivo se encuentra en las obras de los fundadores del marxismo, cuyas proposiciones habrá que contrastar con la realidad de nuestro siglo xx, cosa que haremos en el capítulo final del presente volumen. Sólo nos interesarán los orígenes del vocablo en cuanto que algunos de sus usos primeros han determinado en buena medida los diversos usos posteriores; muy especialmente, los usos equivocados.

Parece probable, y así lo aseguran autores especializados sobre este tema —como K. Mannheim y Hans Barth—, que fue Destutt de Tracy (1754-1836) el creador del vocablo. Su fecha de nacimiento puede datarse en 1802, cuando Destutt publicó el primer tomo de sus *Elements d'Idéologie.* Como señala Barth en su obra *Verdad e Ideología* (Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 9), la palabra fue creada como designación de una disciplina filosófica destinada a formar la base de todas las ciencias.. Esta ciencia es la *science des idées,* como lo afirma Destutt en su libro (Bruselas, 1826, I, 3). Es curioso constatar la presencia del equívoco en los orígenes mismos del vocablo. Destutt consideraba a Condillac como el verdadero fundador de esa ciencia; pero Condillac no habría hecho sino desarrollar la proposición de Locke según la cual hay que estudiar y describir al espíritu humano del mismo modo

como se observa y describe un objeto de la naturaleza, un mineral o una planta. Para Destutt, la ideología es nada menos que *una parte de la zoología.* "Opina —dice Barth— que el examen de las facultades mentales del hombre solamente puede ser realizado mediante un método —precisamente la ideología— que *no necesita tener en cuenta ninguna idea religiosa,* sino que procede, sin contemplaciones, a la manera de las ciencias naturales, y no conoce límite". "Ni el origen metafísico de la naturaleza y del hombre, ni el carácter ético-religioso de éste, son objeto de investigación y conocimientos científicos". Tales características, que son las de un naturalismo a ultranza, son el primer síntoma de la fuente de equívocos en que habría de constituirse, con el tiempo, el tema de la "Ideología".[1] Después de Destutt, el vocablo fue usado por Napoleón en un sentido distinto. El régimen autocrático del emperador creyó conveniente utilizar la palabra para manifestar desdén hacia todos aquellos que asumen —como escribe Barth— "una actitud teórica que no concuerda con la realidad, es decir, con la realidad político-social". Sin embargo, Bonaparte consideraba más que nadie a la ideología como algo concreto, porque de otro modo no la hubiera perseguido con encono. Modernamente, Spengler ha expresado al respecto cosas análogas a las de Napoleón, y ha descrito al ideólogo como hombre separado de la práctica. "El ideólogo —dice Spengler—, con sus principios y sus programas, pertenece a la historia de la literatura; no a otra. La historia real pronuncia su juicio; y este

1. Sobre Destutt de Tracy, creador del vocablo *idéologie,* opinaba Marx en estos crudos términos: "El *ladino* Destutt representa «el cretinismo burgués en toda su beatitud»" (*El Capital,* Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., México, 1966, vol. II, p. 434).

juicio no refuta al ideólogo, sino que lo deja abandonado a sí mismo, con todos sus pensamientos" (Spengler, *La decadencia de Occidente,* II, 22; cf. Barth, *op. cit,* p. 9).

Si aludimos a los orígenes de la palabra "Ideología", es exclusivamente con la intención de plantear el hecho de la multivocidad que ha acompañado al desafortunado vocablo desde sus propios orígenes. Es curioso, por ejemplo, que su creador, Destutt de Tracy, descartara de los objetivos de la Ideología la consideración de "las ideas religiosas"; precisamente fueron las "ideas", o representaciones de este tipo, uno de los componentes básicos y primarios de lo que luego llamó Marx "Ideología"; al calor de la crítica feuerbachiana de la religión, uno de los primeros lineamientos del concepto de "alienación" tuvo lugar en Marx a propósito de la "alienación religiosa", cuya superación mediante el ateísmo "es el advenimiento mismo del *humanismo teórico"* (cf. J. D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 16). Pero más interesante aún que el señalamiento de esta inicial polivalencia de la "Ideología", nos parece el paso dado por Hans Barth al incluir en su libro sobre la Ideología un capítulo acerca de "la teoría de los ídolos de Bacon y su interpretación anticlerical por Helvetius y Holbach" (Barth, *op. cit.,* pp. 29-62). No entraremos a considerar en detalle la fecunda intuición de Barth. Tan sólo consignaremos las analogías que se nos ocurren al pensar en Bacon y Marx: lo que para Bacon fueron los *idola,* eso fue la *Ideología* para Marx; lo que para Bacon fue la generalización inductiva, eso fue para Marx la concepción estructural de la sociedad; lo que para Bacon fue la *nueva ciencia,* eso fue para Marx la crítica

de la Economía Política. Por lo demás, la "fetichización" de que habla Marx, ¿no es equiparable a la *idolización* que, según Bacon, caracteriza a la vieja filosofía? Los "fetiches" que produce la alienación del trabajo, ¿no tienen su parentesco sanguíneo y lineal con los "ídolos" que produce la alienación religiosa? ¿No será posible, por último, encerrar todas estas analogías dentro del concepto unitario de *alienación ideológica*? Ya Mannheim había señalado la importancia de estudiar a Bacon en relación al tema de la ideología. Lo dice claramente: "La teoría de Bacon de los *idola* puede ser considerada, hasta cierto punto, como precursora de la moderna concepción de la ideología. Los *ídolos* eran *fantasmas* o *preconcepciones,* y, tal como nosotros los conocemos, ídolos de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro. Todos éstos son fuentes de error, derivados algunas veces de la naturaleza humana misma; otras, de los individuos particulares. También pueden ser atribuidos a la sociedad o a la tradición. En algunos casos constituyen obstáculos para el conocimiento de la verdad" (*Ideología y Utopía,* ed. Aguilar, Madrid, 1958, pp. 119-120).

La distinción entre *ideología* y *ciencia,* que es hoy uno de los puntos neurálgicos de la teoría de la ideología, también se halla en Bacon. Veáse lo que afirma en el parágrafo XXXVIII del *Novum Organum:*

> Los ídolos y nociones falsas que están ahora en posesión del entendimiento humano y hondamente afirmados en él, no solamente lo llenan de tal modo que es difícil abrir paso a la verdad, sino que aun después de haber cedido el paso hacia ella, se pondrán delante otra vez y le servirán de estorbo en la renovación misma de las ciencias,

a menos que el hombre, advertido contra ellos, se haga tan fuerte como le sea posible.

(*Novum Organum,* XXXVIII, ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 83).

Nunca se ha notado con suficiente vigor que la obra de Bacon constituye propiamente una crítica radical de la *ideología* medieval. Su crítica es muy semejante a la que hace Marx de la ideología alemana.

Bacon no criticaba tales o cuales formulaciones teóricas de la Edad Media, sino *la base misma de sustentación ideológica* del pensamiento medieval, centrada en la prioridad de la fe sobre la razón y en la *auctoritas.* Era la ideología religiosa, verdadera concepción del mundo de la Edad Media, lo que Bacon criticaba. Y lo hacía en nombre de la verdad y de la ciencia empírica, experimental: ya no se trata de *deducir* la realidad toda a partir de un axioma o principio "dado" (auge de la silogística), sino de establecer la *inducción* como verdadero método de la ciencia: la inducción, razonamiento probabilístico que se obtiene a partir de los datos sensibles y la observación. Tal era, en sustancia, la *nueva ciencia.* Y la crítica a la ideología del viejo método asume en Bacon todas las características polémicas: hablará así de la "basura escolástica", etc.

Otro punto de primera importancia en la teoría de los *idola* es entender el fenómeno ideológico como un *lenguaje* impuesto a los hombres. Veremos, a lo largo de este libro, cómo la misma interpretación se da en Marx, y cómo en el siglo XX no puede explicarse la ideología sino como un lenguaje impuesto, sobre todo, por los medios de comunicación. Marx dirá que la ideología es "expresión" (*Ausdruck*) de las relaciones materiales; y para ser expresión tiene que ser *lenguaje,* aunque sólo sea en calidad de lo que Freud

llama *restos verbales* o restos *mnémicos* (cf. cap. V de este volumen). Bacon dice textualmente:

> Hay también otros *ídolos* provenientes, por decirlo así, del pacto y asociación del género humano entre sí, a los cuales llamo yo *ídolos del foro,* a causa del comercio y consorcio de los hombres. Ahora bien, los hombres se asocian mediante la palabra, y como las palabras están impuestas según la concepción del vulgo, de ahí que esta falsa e impropia imposición de palabras viene a destruir de mil maneras el entendimiento (. . .). Ahora bien, las palabras fuerzan el entendimiento y lo perturban todo, y llevan por ende a los hombres a mil controversias y fantasías sin contenido alguno.
>
> (*Ibid.,* XLIII, p. 86).

Bacon se equivocaba: esas fantasías sí tienen un contenido, que les viene suministrado por el hecho de ser expresiones de la estructura social. Pero ya es bastante haber caracterizado a la ideología como un lenguaje impuesto, hipótesis que tendremos oportunidad de probar abundantemente. Hubiera tenido la "ideología" un nacimiento más afortunado si, siguiendo la tradición de Bacon, se la hubiera llamado *idolología,* nombre mucho más apropiado que el de "ideología", que desafortunadamente tenemos que usar. "Ideología" arrastra las nociones de "idea" y de "logos" que, unidas, asumen un carácter de equivocidad extrema, por su excesiva carga filosófica: prácticamente la filosofía ha estado siempre centrada en esas dos palabras. Y a Destutt se le ocurrió unirlas en mala hora para designar la *ciencia de las ideas,* como si las ideas fuesen objetos observables en la cabeza practicando en ella una vivisección.

Es muy posible que el significado despectivo del término (que es el más cercano a la significación mar-

xista del mismo) provenga del uso que le dio Napoleón, revirtiéndolo contra los miembros del *Institut National*, entre ellos Destutt. Napoleón veía, por supuesto, mucho más claro que aquellos ideólogos: Napoleón se enfrentaba a la práctica y veía claro en ella. Veía, así, que aquellos "científicos de las ideas" no eran otra cosa que fantaseadores románticos, vástagos de una Ilustración que separaba el mundo de las ideas del mundo de las relaciones materiales. Napoleón veía que aquella "ideología" tenía el sentido político de defender los intereses de la Ilustración en contra de los intereses del Imperio. Y era partidario, así, de conservar los principios religiosos, pues él sabía perfectamente que la religión es un principio de cohesión de las fuerzas sociales: intuía el verdadero sentido de la ideología, ese sentido que Althusser ha caracterizado metafóricamente al decir que la ideología es algo así como un "cemento" que unifica —para bien o para mal— las fuerzas sociales y llena sus intersticios. [2] Napoleón vio por primera vez —como ya lo había avizorado Bacon— que la ideología no puede ser una "ciencia" de ideas, sino más bien un sistema de *creencias*: creencia en los principios religiosos, los principios jurídicos del *status*, los principios cívicos y estéticos. Por eso decía Napoleón agudamente que la religión es "el misterio del orden social", misterio que, claro está, *conviene conservar*

2. Dice Althusser exactamente: "Para comprender su *forma de presencia* más general, es necesario considerar que la ideología se desliza en todas las partes del edificio [social] y que es como una especie de *cemento* de naturaleza especial que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres a sus papeles, a sus funciones y a sus relaciones sociales" (cf. "Sobre el concepto de ideología", en *Polémica sobre marxismo y humanismo,* ed. Siglo XXI, México, 1968, p. 180).

como tal para proteger los intereses materiales del Imperio. Vinculó, además, la ideología a la metafísica, cuando expresó ante el Consejo de Estado en 1812:

> C'est à l'idéologie, à cette ténébreuse metaphysique, qui en cherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieux d'appropier les lois à la connaissance du coeur humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer toutes les malheurs de notre belle France (citado en Barth, *op, cit.,* p. 24).

Veía Napoleón con toda claridad lo que posteriormente sistematizó Marx, a saber: que *lo propio de los ideólogos es explicar la historia por las ideas, y no las ideas por la historia.* Los ideólogos, dice, no siguen las lecciones de la historia, sino que quieren que la historia se adapte a sus ideas. Es exactamente el reproche de Marx a los filósofos e historiadores alemanes, expresado con abundancia en *La Ideología Alemana.* Es el reproche a la Ilustración y a su reina Razón que, como dirá Engels más tarde (*Del Socialismo utópico al Socialismo científico,* I), "no era más que el reino idealizado de la burguesía"; "la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa, la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley", etc. (Marx-Engels, *Obras Escogidas,* ed. Progreso, Moscú, 1966, v. II, p. 114). La lucha de Napoleón se configura así como una lucha contra el *historicismo* de los ideólogos. Se da, pues, la paradoja de que Napoleón, políticamente más conservador que aquellos ideólogos, sabía mucho mejor lo que era la ideología, pues lo sabía por la *práctica.* Así, los ideólogos, que eran revolucionarios, pretendían realizar una reforma de la educación, una renovación universitaria, basados en la ideología; pero fue el con-

servador Napoleón quien logró unificar los diversos colegios e instituciones superiores en una especie de monopolio educacional. Como lo ha expresado Darcy Ribeiro, "la universidad emergente de la Revolución fue sólo un sistema de escuelas superiores integradas dentro de un vasto monopolio educacional creado por Napoleón en 1806-1808, con el propósito de unificar políticamente y uniformizar culturalmente a Francia" (*La universidad necesaria,* ed. Galerna, Buenos Aires, 1967, pp. 20-21).

Así nació la "ideología": tormentosamente, como un semillero de equívocos. El esfuerzo de Marx será poner un poco de orden en el asunto, y veremos que no lo consigue del todo, al menos en lo que respecta a la "ideología", pues a pesar de haber descrito los elementos fundamentales para una teoría de la ideología, dejó algunos puntos imcompletos, o sólo pergeñados. Y aún hoy en día el asunto está lejos de ser aclarado, y persisten más que nunca los múltiples usos y la equivocidad del vocablo, que acaso no existirían si a Destutt no se le hubiese ocurrido forjar tal vocablo de esa manera; si se hubiese hablado desde el comienzo de *idolología,* este vocablo habría remitido de una vez a una realidad precisa: el sistema de representaciones, creencias, valores que, como veremos, son impuestos de modo no consciente al hombre al entrar en las relaciones de producción sociales, y que funcionan en él como *ídolos* (Marx dirá *fetiches*), no como *ideas.*

II

MARX, ENGELS Y LA IDEOLOGIA

Erase una vez un hombre listo al que le dio por pensar que los hombres se hunden en el agua y se ahogan simplemente porque se dejan llevar de *la idea de la gravedad*...

MARX

1. INTRODUCCION

El concepto de ideología en los fundadores del marxismo ofrece diversos grados de complejidad. Es preciso advertir de antemano, como paso previo a la clasificación de esos grados de complejidad, que este concepto es uno de los menos precisos y unívocos que figuran en las obras de Marx y Engels. No quiere decirse que no haya en Marx y Engels los elementos necesarios para constituir un riguroso concepto de "ideología"; a nuestro juicio, tales elementos existen. En todo caso, hay en la obra de Marx y Engels —y particularmente en esas prodigiosas páginas de juventud que constituyen los primeros capítulos de *La Ideología Alemana* (1845)— dos tipos de elementos que obligan a una severa y detallada reflexión que a menudo se elude: por una parte, allí están los conceptos básicos para constituir una *teoría general de la ideología,* y por la otra, conceptos-matrices aptos para ser desarrollados aplicando instrumentos teóricos propios de nuestro tiempo. Siempre será preciso no olvidar que ellos —sobre todo Marx— concentraron sus esfuerzos en el análisis de la estructura económica de la sociedad capitalista, y que sus observaciones sobre eso que ellos mismos llamaron "superestructura ideológica" son —salvo contadas excepciones— aisladas y dispersas anotaciones hechas al pasar en cartas, en borradores de obras inconclusas, en digresiones al margen. Marx y Engels obser-

van a menudo en sus escritos que la superestructura "se levanta" sobre la estructura económica; pero en ningún sitio, que sepamos, explican detalladamente *el proceso de génesis* de esa superestructura, ni su constitución misma. La mejor prueba de que esto es así la tenemos en una declaración epistolar de Engels, fechada en Londres el día 14 de julio de 1893, en la que textualmente dice:

> Falta, además, un solo punto, en el que, por lo general, *ni Marx ni yo hemos hecho bastante hincapié en nuestros escritos,* por lo que la culpa nos corresponde a todos por igual. En lo que más nosotros insistíamos —y no podíamos por menos de hacerlo así— era en *derivar* de los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, *el proceso de génesis de estas ideas,* etc. Con ello proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones.
>
> (Carta de Engels a F. Mehring, julio de 1893; en Marx-Engels, *Obras Escogidas,* ed. cit., v. II, p. 502).

Sobre esta importante declaración de Engels —que inexplicablemente ha pasado inadvertida para los comentaristas— volveremos más adelante, sobre todo para subrayar el fragmento que a ella sigue. Queríamos ahora notar tan sólo que, de acuerdo a lo expresado por el propio Engels, *los fundadores del marxismo descuidaron la explicación de la génesis de la superestructura ideológica,* y esta es una de las razones de peso que existen para comprender la diversidad de las actuales interpretaciones o usos del vocablo "ideología" —entre ellos, el que hace Sartre. Hecha esta advertencia previa, trataremos a continuación de enumerar, lo más sin-

téticamente posible, las acepciones, uso y matices que adquiere la noción de "ideología" dentro del marxismo.

2. LA ANALOGIA DEL "REFLEJO"

Una primera manera de aproximarse a la noción de ideología es mediante una fórmula *analógica* empleada por Marx al comienzo de su *Ideología Alemana;* se trata de una metáfora que sirve a Marx para iniciar lo que, según veremos, constituye su ataque contra los "ideólogos". Se parte de la premisa siguiente: la ideología, sea cual fuere su rasgo específico, es siempre ideología de hombres, seres concretos; esto es, *la ideología forma parte de lo real.* (El estructuralismo contemporáneo, por boca de un autor como Maurice Godelier, afinaría tal proposición diciendo que, al ser la ideología un componente *estructural* de la realidad, la ideología *forma parte de lo real, mas no de sus relaciones visibles*). Ahora bien, admitiendo que la ideología es parte de lo real, ¿cuál es su forma y qué es lo que a esta forma determina? Marx, como dijimos antes, comienza por vía analógica, es decir, por una vía *no totalmente explicativa:*

> La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el *ser consciente,* y el ser de los hombres es su proceso de *vida real.* Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.
>
> (C. Marx, *La Ideología Alemana,* ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 26).

La analogía es la siguiente: la mente del hombre se comporta frente al proceso de la *historia* de un modo

análogo a como se comporta la cámara oscura frente a la realidad física *natural;* y así como en la cámara oscura se forma un *reflejo* invertido de la realidad física, también en la mente del hombre tiene lugar la formación de un "reflejo" de la realidad *histórica,* en el cual "los hombres y sus relaciones aparecen invertidos": este "reflejo" es la ideología.

Obsérvese algo que, a nuestro juicio, es importante: esta primera caracterización de la ideología es, por decirlo así, *neutral.* Independientemente de que, a partir de esa descripción liminar y de datos en ella contenidos, Marx se inicie inmediatamente en su ataque contra las "ideologías" hipostasiadas, este primer rasgo sirve para caracterizar *toda ideología*: tanto la conservadora —sistema de valores y representaciones que el hombre acepta pasivamente, sin examen crítico— como la revolucionaria: ruptura crítica con el sistema establecido de valores. En este sentido, *no puede no haber ideología:* si no vivimos en ruptura o adhesión consciente a un sistema de valores, será inevitablemente porque pertenecemos, sin saberlo, a un sistema. Sobre esto volveremos, pero para concluir, entre otras cosas, en la tesis nada ortodoxa de que, en último análisis, la ideología, al constituirse en revolucionaria, deja de ser ideología. Opondremos "ideología" a "conciencia".

Nótese, asimismo, algo que ya se perfila claramente en esta primera noción marxista de ideología, y que tendrá gran importancia en formulaciones más avanzadas: así como el reflejo de la cámara oscura esta determinado por la realidad natural, *toda ideología está determinada por la realidad histórica.*

Pero sólo hasta este punto nos es útil la analogía de Marx. Lo característico de toda bella y buena analogía es su gran riqueza de sugerencias y relaciones,

pero también su pobreza *explicativa*. Las analogías no explican. [1] Reichenbach ha formulado una crítica aguda al pensamiento platónico diciendo que éste realiza brillantes analogías, mas *no explica:* funda su sistema sobre una analogía entre la "visión de este árbol" y la "visión de la Idea de árbol", como si una analogía entre "visión" física y "visión" intelectual sirviese de explicación científica. "Pasa por alto —escribe Reichenbach— el hecho de que el «ver» de las relaciones necesarias es esencialmente diferente del ver de los objetos empíricos. Si se substituye una explicación con una imagen y se inventa un mundo constituido por una realidad independiente y «superior», es porque el filósofo procede por analogía más que por análisis" (H. Reichenbach, *La filosofía científica,* F.C.E., México, 1953, p. 28).

La analogía de Marx entre el reflejo que se da en la cámara oscura y el "reflejo" que se da en la mente del hombre (o sea, la ideología), es fecunda en cuanto analogía, pero *no explica.* ¿Qué es lo que no explica? No explica aquello que decía Engels y que hemos recordado: la génesis de ese "reflejo". La analogía resulta insuficiente porque, si bien es posible comparar literalmente la mente humana a una cámara oscura, no es lícito, lógicamente hablando, concluir de tal comparación que el "reflejo" ideológico de la realidad histórica que se da en la mente del hombre se produce *del mismo modo* como se produce el reflejo invertido

1. Nosotros creemos en el valor de la analogía de Marx en tanto Marx la propone *sólo* como una analogía. Son otros los que la han tomado por una *explicación.* El valor primordial de la analogía fue descrito por Aristóteles en una fórmula de su *Etica Nicomaquea*: "La analogía es, pues, igualdad de relaciones", *isotes logon* (*Et. Nich,* VI, 1131 a 30). Sobre esto, cf. *infra,* Cap. V, § 2.

en la cámara oscura. Este último es un simple fenómeno óptico-geométrico, en tanto que el primero es un fenómeno intelectual. Entre el reflejo que se produce en la cámara oscura y la realidad que lo produce hay una relación *causal,* si admitimos que el principio causal se cumple cuando —como escribe Mario Bunge— "la determinación se realiza en forma *unívoca* e inequívoca por condiciones *externas*" (cf. M. Bunge, *Causalidad,* Eudeba, Bs.As., 1961, p. 38). [2] Ahora bien; la analogía

---

2. Por cierto que, en el libro suyo ya citado, Mario Bunge hace una acertada crítica de la teoría materialista del conocimiento, si por esto se entiende la llamada "teoría del reflejo". La crítica de Bunge tiene el mismo sentido de la nuestra: el "reflejo" no es sino una metáfora que ha de ser sustituida por otro vocablo más adecuado y explicativo. Bunge propone hablar de *reproducción* del mundo real en el mundo del conocimiento; el término habría gustado a Marx, dado que él mismo lo empleó en *La Ideología Alemana* al hablar de que las relaciones materiales "se reproducen" en la ideología. Pero nosotros preferimos el término —también de Marx— de *Ausdruck,* expresión. Escribe Bunge: "De acuerdo con la teoría materialista del conocimiento, el conocimiento objetivo es *verdadero* en la medida en que «refleja» la parte del mundo exterior (natural o social) a la cual se refiere. Evidentemente, este mismo criterio de verdad no puede aplicarse a los objetos abstractos (ideales) tales como los de la lógica, la matemática y la filosofía, pese a las afirmaciones de los materialistas vulgares. La palabra «reflejo», según se emplea en la teoría materialista del conocimiento, sólo debe significar que la existencia del mundo es anterior en el tiempo a la existencia de las ideas en el mundo. Pero como nombre es decididamente inadecuada, pues sugiere la noción lockeana de que el conocimiento es un reflejo pasivo, una impresión del ambiente sobre una pizarra anteriormente en blanco. Es preferible emplear en lugar de «reflejo» la palabra «reproducción», pues constituye un proceso creador con sus leyes propias" (*Causalidad,* ed. cit., p. 174, n.).

de Marx se rompe precisamente cuando se advierte la imposibilidad de establecer la misma relación *causal* entre la realidad histórica y el "reflejo" ideológico que, como respuesta a aquella realidad, se produce en la mente del hombre. La ideología no es un producto de la realidad histórica en el mismo sentido en que el reflejo de la cámara es producido por la realidad natural. Ni la mente del hombre es una cámara oscura (aunque puedan ser comparadas analógicamente), ni la realidad histórica se comporta del mismo modo que la realidad natural. Pero de algo sí estámos ciertos: *la ideología es algo determinado por la historia.*

3. LA POLEMICA DE MARX

Antes de pasar a examinar más al detalle esa "determinación" que acabamos de mencionar —y que constituye uno de los puntos más difíciles y discutidos del marxismo—, demos un paso dado por Marx, para seguir más fielmente su pensamiento: encuadremos lo ya dicho dentro de un contexto polémico, que es el de *La Ideología Alemana* (1845). Es en este momento cuando Marx habla desdeñosamente de los "ideólogos". ¿Qué hacían los "ideólogos" y por qué fueron llamados de esa manera? Definamos su actitud por contraposición a la de Marx, como hacen los autores de *La Ideología Alemana:* "Nosotros —dicen allí Marx y Engels— no partimos de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; esto es lo que hacen los «ideólogos» y «la Filosofía»; nosotros partimos —concluyen— del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, exponemos también el desarrollo de los reflejos ideológicos

y de los ecos de este proceso de vida" (cf. Marx-Engels, *La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 26). ¿Por qué partir de las "condiciones materiales" y del "proceso material" de vida? Se parte de allí, dice Marx, porque esas condiciones y ese proceso son *empíricamente registrables.* Si, por el contrario, partiésemos de donde parte la filosofía alemana, o de donde parten, en general, las "ideologías", entonces no habría posibilidad de establecer una ciencia positiva, capaz de inferir probabilidades reales mediante el método inductivo y la observación, sino que se entronizaría el pensar especulativo. Por eso escribe Marx que *allí donde termina la especulación, comienza la ciencia real y positiva.* Marx se adelanta en casi un siglo al despiadado ataque que realizarán los lógicos del siglo XX contra toda filosofía especulativa y habría, sin duda, aceptado la posibilidad y la necesidad de una *filosofía científica.*

Esta fase de la vasta polémica (en que consistió, si bien la vemos, toda la obra de Marx) puede denominarse *antisustancialista.* Es preciso destruir esa apariencia de sustancialidad que tienen las ideologías. En la historia, las ideas no cambian y evolucionan por sí solas, como sustancias separadas; los que cambian y evolucionan históricamente son los hombres y sus relaciones materiales. Al cambiar los hombres, cambian también *sus* ideas. Exactamente al revés del platonismo, según el cual la realidad material era tan sólo un *reflejo* vago de otro mundo, verdaderamente real, que era el mundo de las ideas, en Marx las ideas (y, por tanto, las ideologías) son tan sólo un reflejo, una "sublimación necesaria" de las relaciones materiales de vida, que constituyen la auténtica realidad. Escribe, por eso, Marx: "La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que

a ellas corresponden, *pierden así la apariencia de su propia sustantividad.* No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material *cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"* (*ibid.*).[3]

---

3. Consignaremos aquí, a fin de ilustrar con mayor exactitud esta fase del pensamiento de Marx sobre el problema de la ideología, un texto mucho menos conocido de *La Ideología Alemana,* sobre el cual ha llamado agudamente la atención el ensayista italiano Mario Rossi ("Marx e l'ideologia tedesca", en la revista *Società,* Nº 1, Milán, enero 1969, pp. 47-50). Marx polemiza con Max Stirner, esto es, "san Max":

"Ahora podemos descubrir por qué san Max titula toda la primera parte de su obra "*El* Hombre" y presenta toda su historia de magia, espectros y cuentos de caballerías como la historia "*del* hombre". Las ideas y los pensamientos de los hombres eran, naturalmente, ideas y pensamientos acerca de *sí mismos* y de sus relaciones, la conciencia que se formaban de *sí mismos,* de *los* hombres, pues no era solamente la conciencia de la persona individual, sino del individuo en conexión con toda la sociedad y de la sociedad toda en que vivían. Las condiciones, independientes de ellos mismos, dentro de las que producían su vida, las formas necesarias de intercambio con ellas relacionadas y las correspondientes relaciones personales y sociales tenían que revestir necesariamente, en la medida en que se expresaban (*ausgedrückt wurden*) en pensamientos, la forma de *condiciones ideales y relaciones necesarias (die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen),* es decir, cobrar su ex-

¿Cuál era, pues, el punto de vista de los filósofos alemanes, y, en general, el de los "ideólogos"? Era un punto de vista, dice Marx, que "desciende del cielo a la tierra", en el sentido explícito de que "parte de la conciencia como del individuo viviente". No es difícil leer entre líneas el ataque a Hegel. No hay conciencia, o Idea, o Espíritu absolutos que gocen de autonomía como para tener existencia e historia propias; ni mucho menos hay entidades ideales que, además de ser autónomas, sean aquello que determina la vida de los hombres. Todos esos sustancialismos esconden, en el fondo, una gigantesca impostura, que es la impostura de la filosofía: la cosificación del mundo de las ideas y la consecuente desmaterialización de "este" mundo en que vivimos. Tal es una de las facetas principales de ese fenómeno que se perfilará como *alienación ideológica.*

---

presión *(Ausdruck)* en la conciencia como determinaciones *(Bestimmungen)* emanadas del concepto *del* hombre *(aus dem Begriff "des" Menschen),* de la esencia humana, de la naturaleza del hombre *(dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen),* emanadas *del* hombre mismo. Lo que los hombres eran, lo que eran sus relaciones, aparecía en la conciencia como representación *del* hombre *(erschien im Bewusstsein als Vorstellung von dem Menschen),* de su modo de ser *(von seinen Daseinsweisen)* o de sus más precisas determinaciones conceptuales. Una vez que los *ideólogos (die Ideologen)* habían dado por supuesto que las ideas y los pensamientos dominaban toda la historia anterior, que la historia de los pensamientos y las ideas era toda la historia hasta entonces, una vez que se habían imaginado *(eingebildet)* que las relaciones reales se habían ajustado siempre *al* hombre y a sus relaciones ideales, es de-

Claro es que esa alienación se explica, como todo fenómeno ideológico, a partir de condiciones materiales. Pero esta explicación, paradójicamente, no servirá para "justificar" a esas formaciones ideológicas que han sido Filosofía, Religión o Mitología; todo lo contrario: servirá para descubrir cómo Filosofía, Religión o Mitología se han empeñado, a lo largo de toda la historia, en "justificar" ellas a las condiciones materiales existentes. Así, la Filosofía griega podía perfectamente, *desde su nivel ideológico,* no sólo justificar un fenómeno como la esclavitud, sino, además, "explicarlo" y recomendarlo: para que se sostenga la república gobernada por los filósofos, la república de los *aristoi,* es preciso que haya esclavos, *cosas trabajando,* que sirvan de cimiento material a aquella privilegiada república. Por otra parte, las insurrecciones de esclavos, que eran cada vez más frecuentes en Grecia y que se hicieron ley en el mundo

---

cir, a las determinaciones conceptuales (*Begriffsbestimmungen);* una vez que habían convertido, en general, la historia de la conciencia de los hombres acerca de sí mismos en *el fundamento de su historia real (zur Grundlage ihrer wirklichen Geschichte),* nada era más fácil que llamar a la historia de la conciencia, de las ideas, de lo sagrado, de las representaciones establecidas *(der fixierte Vorstellungen)* la historia "del hombre" y hacer pasar ésta de contrabando como la historia real.

(Marx-Engels, *La Ideología Alemana,* III, 4, D, ed. cit., p. 213).

(Nos ha parecido interesante transcribir entre paréntesis algunas de las expresiones originales de Marx, a fin de contribuir a fijar una terminología que traductores y comentaristas han diversificado al máximo. Hemos consultado el texto alemán en *Marx-Engels Werke,* Dietz Verlag, Berlín, 1962, band 3, pp. 166-167).

helenístico, eran simples fenómenos que tenían lugar en el mundo de las apariencias, de la *doxa,* de las imágenes: pues, naturalmente, en el mundo de las ideas no existen insurrecciones de esclavos. El mundo de las ideas jurídicas también ofrece abundantes ejemplos. Si se medita bien en ciertos supuestos del derecho romano, como aquel según el cual el derecho no es derecho porque sea justo, sino que *es justo porque es derecho,* se comprenderá que no hay allí otra cosa que una ideología dedicada a hacer la apología de ciertas condiciones materiales existentes en el imperio romano. Basta que el derecho diga: el esclavo es necesario, para que "el esclavo es necesario" sea algo *justo.* Del mismo modo, la Mitología sirve para crearle la ilusión al hombre de que domina a las fuerzas naturales; por eso, dice Marx, la Mitología cae en desprestigio cuando aparece un efectivo y verdadero dominio del hombre sobre dichas fuerzas.

Así, los hombres se han imaginado, a lo largo de la historia, que en lugar de ser sus ideologías producto de las condiciones materiales en que han vivido, estas condiciones se adaptaban a sus ideologías. Y, en efecto, no es falso afirmar que a menudo los hombres han querido adaptar su vida a sus sistemas de valores religiosos o filosóficos; pero de ese intento no ha surgido jamás revolución alguna. Como escribe Hans Barth (*op. cit.,* p. 132), "cuando una transformación revolucionaria de las relaciones sociales parece partir de la religión y la filosofía, en realidad dicha transformación descansa en un desplazamiento de los intereses de un organismo social". Es posible que Descartes haya imaginado ser él con sus ideas quien "acabó" a la Edad Media; pero a la Edad Media no la acabó ninguna idea, sino la historia, el cambio en las relaciones materiales, la nueva

tecnología de los hombres europeos. Si hay cambios ideológicos, se deben a estos hechos, y no al revés. Los cambios ideológicos, para decirlo con palabras de Marx, no hacen otra cosa que "expresar" en el terreno de la vida mental cambios que tienen lugar en el terreno de la producción y reproducción de la vida real.[4] Parecería, según esto, que "vida mental" se opone a "vida real". Sin embargo, ambas son *reales,* concretas.

Los sujetos de la historia, dijeron una y otra vez Marx y Engels, son las sociedades humanas dadas. Estas sociedades deben ser entendidas como totalidades con un determinado grado de complejidad. Tal complejidad puede reducirse a tres elementos, según ha indicado Engels: una actividad económica de base, una organización política y unas formas ideológicas: filosofía, moral, arte, religión, credo jurídico, etc. Resumamos, a partir de esto, el camino hasta ahora recorrido en la comprensión de la noción marxista de la ideología: *la ideología forma parte orgánica de la totalidad social,* es un hecho real que ha de entenderse como componente *estructural* de toda sociedad. Althusser explica esto con plástica claridad: "Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas *formaciones específicas,* estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su

4. En un texto de Marx que comentaremos ampliamente en el último capítulo de este libro, se dice lo siguiente: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la *expresión (Ausdruck)* ideal de las relaciones materiales, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas" (*La Ideología Alemana,* ed. cit., pp. 50-51, o bien, *Marx-Engels Werke,* ed. cit., band 3, p. 46).

vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades *sin ideologías...*" (L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* ed. Siglo XXI, México, 1967, p. 192). Pero hay más: si hay quienes parecen interpretar a la "superestructura ideológica", dentro de la doctrina marxista de la sociedad, algo así como el piso más alto de un edificio, bastará con recordar que Marx mismo jamás tuvo nada que ver con interpretaciones semejantes. Seamos claros: lo importante de la "superestructura" es lo que, de puro ser cosa obvia, pocos han querido notarlo y subrayarlo: que es una *estructura,* o mejor dicho, algo que responde a una *estructura.* Si la sociedad es un todo, una totalidad, todo lo que dentro de ella exista estará determinado por la estructura de esa totalidad. Los términos de "infraestructura" y "superestructura", a pesar de no ser rechazables (a condición de entenderlos como los entendió Marx), han sido en parte los causantes de algunos lamentables malentendidos y vulgarizaciones. En un diálogo sostenido con Henri Lefebvre, en 1962, sobre el tema *Ideología y Verdad,* el escritor francés François Chatelet expresó con claridad este problema:

> ...de modo que hay un vínculo estructural, dinámico, que une las prácticas sociales, y particularmente las prácticas socioeconómicas, a su expresión ideológica. En realidad, lo que mostró Marx es que entre las "infraestructuras" económico-sociales y las "superestructuras" ideológicas... hay un vínculo, y que ese vínculo es precisamente la *estructura* de una sociedad dada. Señalemos a este respecto un hecho significativo: en los manuales de marxismo se habla mucho de infraestructuras y de superestructuras, y se ignora justamente el término común, que recibió la atención de Marx: la estructura, eso gracias

a lo cual "infraestructura" y "superestructura" se constituyen y se determinan, la una en relación con la otra.

(François Chatelet, Henri Lefebvre, *Ideología y Verdad,* Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1968, p. 48).

En segundo lugar, *la ideología no debe ser entendida como la entienden los "ideólogos"; la ideología debe ser descrita y explicada científicamente,* como se explica cualquier otro fenómeno característico de la historia humana. De lo contrario, si para explicar o describir el papel de la ideología adoptamos el punto de vista mismo de la ideología, caeremos en su propio juego y terminaremos considerándola como un fenómeno independiente: es lo que hacen los filósofos que explican la filosofía desde ella misma, como si existiese una "Filosofía independiente", como si la conciencia tuviese un desarrollo autónomo, como si hubiese —dice Marx— una "historia de las ideas" paralela y separada de la historia de los hombres.

A estas alturas, quisiéramos, antes de seguir adelante, aprovechar la ocasión para proponer la eliminación del vocablo "reflejo" de la terminología marxista, en el aspecto que nos ocupa: la ideología. Si Marx lo usó varias veces, ello se debe a que nadie le impedía hacer metáforas: precisamente un hombre de ciencia que trabaja duramente en construir un saber real y positivo tiene perfecto derecho a usar —con la discreción con que lo hizo Marx— unas cuantas metáforas para aumentar la carga de sugerencia de su doctrina. Si Marx no hubiese escrito, entre otras cosas, *El Capital,* de cuyo contexto es posible extraer el justo lugar epistemológico de conceptos como "alienación" o "ideología" (cf. *infra,* cap. V), entonces se comprendería y se justificaría el hecho lamentable que ha ocurrido en ciertos "marxistas": tomar expresiones que en Marx no eran sino puras

analogías, respiros literarios, por *explicaciones*. Se ha pretendido, así, explicar la ideología como el *reflejo* de las condiciones materiales; claro es que si esto se acepta como explicación científica, habrá que concluir, en plan deductivo, que las condiciones materiales "causan" ese reflejo, es decir: que la "base material" es la *causa* de la "superestructura". Con lo cual, sobra decirlo, nos despeñamos en el más rígido causalismo y en la más desenfrenada hipóstasis de toda la terminología marxista. Convertimos, en suma, a Marx en un "ideólogo", esto es, un *filósofo de viejo cuño,* con su "sistema" y su universo de entidades ideales, independientes por completo de la historia. En el momento en que se habla de *determinación causal* nos alejamos de la historia. En este punto insinúa su nariz la agresiva pregunta: ¿y la dialéctica de la naturaleza? Pero ni siquiera la tocaremos.

Ahora estamos en condiciones de plantearnos dos cuestiones que son básicas en la discusión marxista de la ideología. Son ellas: a) Si la ideología no es nunca un fenómeno independiente, si debe entendérsela siempre como *determinada* por las condiciones materiales de la producción de los hombres, entonces, ¿cómo nos explicaremos la evidente influencia de las ideologías sobre aquellas condiciones materiales? ¿Cómo nos explicaremos que las ideologías hayan servido para mantener el *statu quo* material? En suma, ¿cómo nos explicaremos la influencia que sobre los hombres tienen las ideas —o mejor, los prejuicios— de los hombres? b) Si toda ideología es "engañosa", si las ideologías son "formaciones nebulosas" en las que "aparecen invertidos" los procesos reales de vida; si, en suma, no se puede acudir a lo que los hombres piensan de sí mismos para explicar la historia y no se debe confiar en esas "representaciones" para intentar romper el *statu quo* capitalista, en-

tonces ¿para qué recomendar como el mejor de los caminos la "toma de conciencia ideológica" del proletariado? ¿Para qué predicar una "ideología revolucionaria", si toda ideología es por definición reaccionaria? Hemos tratado de hacer estas preguntas como las podría hacer cualquier recién llegado al marxismo; como alguien a quien son presentadas unas tesis y, naturalmente, se hace preguntas *lógicas* acerca de ellas. Sabemos que tales preguntas caerían mal a algunos que, inmediatamente, reclamarían nuestra "falta de fe" en el marxismo; pero como a nosotros no nos interesa estar a estas alturas resucitando la polémica medieval entre Fe y Razón, sino que damos por sentado el carácter autoritario del *nisi credideritis, non intelligetis,* nos tendría perfectamente sin cuidado que nos acusasen por falta de "fe" en el marxismo, entre otras razones, porque consideramos un irrespeto a un científico "creer" en él como si se tratara del Mago Merlín o la Virgen del Cobre.

Y aun cabría otra manera de plantear *la cuestión* (*b*), no por cierto la menos importante. La ideología aparece en Marx, unas veces, como "conciencia social" que domina a los hombres sin que éstos lo sepan; por su parte, Engels, en un texto que citaremos, habla de "falsa conciencia"; ¿qué clase de conciencia es ésta —nos preguntamos— que es en realidad *inconsciencia?* Por otra parte, ¿cómo se diferencia esa "ideología" de la *toma de conciencia,* también "ideológica", de las clases dominadas, que es el presupuesto de la revolución social?

4. RESPUESTA A DOS GRANDES CUESTIONES

Responderemos ordenadamente a esas cuestiones.

a) La primera cuestión, a saber: "¿Cómo se explica en el marxismo que, siendo la ideología siempre *determinada* por las condiciones materiales históricas,

pueda ella a su vez *determinar* en un momento dado a aquellas condiciones?", es sobremanera importante, porque de su consideración surge la *explicación* que no podía —según vimos en el parágrafo 2 de esta parte de nuestro trabajo— surgir de la sola *analogía* entre la mente de los hombres y una cámara oscura. La imagen invertida que se produce en la lente fotográfica puede explicarse como un *reflejo causado* por la realidad física natural. En cambio, según vimos, el "reflejo" ideológico que en la mente humana se produce al contacto con la realidad histórica no puede entenderse como un *efecto causado* por esa realidad. La determinación *causal,* decíamos, se caracteriza por ser unívoca, inequívoca y por cumplirse de acuerdo a condiciones externas. Y la forma como la realidad de *la historia determina a la ideología no es unívoca, ni inequívoca, ni necesariamente se realiza como una determinación externa al hombre.* La ideología, pues, no se produce en el hombre *mecánicamente,* como el reflejo de la realidad natural que se produce en la cámara fotográfica. Si en vez de entender a la ideología como un "reflejo" (vocablo pasajero y puramente literario en Marx) [5] la entendemos, siguiendo al propio Marx, como *expresión (Ausdruck)*

5. Que el célebre "reflejo" no es más que una metáfora con valor puramente ilustrativo, lo demuestra, además, el hecho (nunca advertido) de que Marx lo acompaña de otra metáfora, igualmente ilustrativa. Dice Marx: "...y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de *los ecos* de este proceso de vida" (*La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 26). Si quienes elaboraron, en nombre del marxismo, la "teoría del reflejo", se hubieran fijado más en esos *ecos* de la vida real que, metafóricamente, son las formaciones ideológicas, entonces sin duda habrían construido laboriosamente una "teoría de los ecos". Pues, ¿qué distancia va de eco a reflejo?

de la realidad histórica, o sea, como el *lenguaje* con el cual los hombres tratan de expresar lo que piensan, sienten o desean acerca de sus condiciones materiales de vida, habremos dado un gran paso; y lo habremos dado, además, siguiendo las propias huellas dejadas por Marx.[6] Entenderíamos así fenómenos como el arte, en sus aspectos ideológicos: el arte no es un simple "reflejo" fotográfico de la realidad histórica, el arte no es *mimesis;* por el contrario, el arte es *expresión, lenguaje* mediante el cual los seres humanos manifiestan lo que piensan y sienten acerca de la vida que les tocó vivir. Esto es por completo independiente y diverso de si esa expresión o lenguaje se corresponde exactamente (como un reflejo fotográfico) con la realidad. Marx parece decir que la expresión ideológica es clara en cuanto que, examinándola, podemos averiguar lo que cada época pensaba de sí misma; pero también advierte claramen-

6. Esta interpretación de la ideología como *lenguaje* que *expresa* a la conciencia (o i consciencia) social, que proponemos para suplantar la teoría de la ideología como "reflejo", no es otra que la que ofrece el mismo Marx en un pasaje de *La Ideología Alemana.* Describe allí Marx las distintas variables que es preciso tener en cuenta para hacer un análisis de la sociedad desde el punto de vista del materialismo histórico. Una de estas variables son las "formas de conciencia" que aparecen desde el comienzo de la vida *social* del hombre, administradas por "los primeros ideólogos: los sacerdotes". Caemos, pues, en la cuenta, dice Marx, de que el hombre tiene también una conciencia. "Pero tampoco ésta —afirma— es de antemano una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, *bajo la forma de lenguaje.* El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por

te que lo que cada época pensaba de sí misma no se corresponde casi nunca con lo que en esa época *realmente ocurría.* El arte griego nos habla de un ideal de hombre que nada tenía que ver con el hombre concreto que realmente sostenía la base económica de aquella sociedad; aquel hombre concreto era un esclavo y representaba más bien el polo inverso: la negación del ideal humano. Por todas estas razones, todo científico social tendrá que iniciarse mediante una crítica radical de las ideologías, pues éstas se encargan invariablemente de entregarnos una visión engañosa de la realidad, una visión que con frecuencia expresa todo lo contrario de lo que en la realidad ocurre; razón por la cual —pensamos— Marx creyó oportuno compararla, aunque fuera

---

tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres (...). La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos". (*La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 31).

Aprovechemos la circunstancia para transcribir una frase que nos es útil, tomada de la obra de Ortega y Gasset *Ideas y Creencias.* No deja de ser interesante comprobar cómo Ortega, en cuya obra casi jamás aparece el vocablo "ideología", cuando lo usa es para relacionarlo con el lenguaje. Escribe él: "Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas no tomamos en serio *la ideología primaria que él expresa, que él es".* Sobre esta idea, de gran fecundidad, volveremos en un capítulo posterior de este libro, cuando pasemos revista a la concepción orteguiana de las "ideas" y las "creencias", donde, sin hablar expresamente de la "ideología", hace Ortega una descripción muy válida y sugerente del fenómeno ideológico en cuanto tal. Veremos entonces que lo que Ortega llama "creencias" es una de las formulaciones más apropiadas que hemos visto de lo que es la ideología.

sólo de paso, con la imagen de la realidad que se produce en la cámara fotográfica, pues esta imagen es *invertida*. Aparece así, cuando quizá menos lo esperábamos, la explicación precisa de la idea corriente que se tiene de los poetas y artistas: seres capaces de inventarse dorados mundos cuando el mundo *real* se presenta amargo e inhumano. Sin embargo, para ejercitarse en la crítica radical de las ideologías, es preferible hacerlo en campos distintos al del arte, pues en éste se da, como apuntaba el propio Marx con sorpresa, un distorsionamiento *positivo* de la realidad, un engaño creador que constituye una singular paradoja, no sólo por lo que acabamos de anotar, sino por algo más que notó Marx en un pasaje de sus *Grundrisse* y que constituye un agudo problema para toda posible sociología del arte, a saber: si toda producción espiritual depende de la estructura, siempre variable, de las condiciones materiales de vida en las que los hombres producen y reproducen, y si, por tanto, la reproducción artística cae también dentro de esa determinación, ¿cómo comprenderemos que el arte griego signifique para nosotros mucho más de lo que debería significar, puesto que las formas de producción de las ciudades-estados griegas hace mucho tiempo que fueron desplazadas? Marx se enfrenta así al problema: "La dificultad no estriba en cómo comprender que el arte y la poesía épica griega están ligados a ciertas formas del desenvolvimiento social. La dificultad estriba en que el arte griego nos proporciona aún goce artístico y que, en cierto modo, vale como norma y modelo inalcanzable". Tomamos este fragmento del libro de Hans Barth ya citado. Barth comentaba (p. 128): "Marx hace problemática una sociología de las formas estéticas en la medida en que reivindica para lo bello un carácter supratemporal, en-

trando así en contradicción con los principios del materialismo histórico". Barth asegura que con esto Marx abre él mismo una brecha en su doctrina de la ideología: "Concedemos —dice— que una estética que eleva el arte de los griegos a norma representa una singularidad condicionada históricamente y quizá también nacionalmente; sin embargo, el hecho decisivo para nosotros radica en que Marx mismo toca el problema de la supertemporalidad de la idea" (p. 129). Todas estas observaciones de Barth, en las que cree descubrir una "contradicción" dentro de la doctrina marxista de la ideología, tienen, a nuestro juicio, el innegable valor de plantear seriamente un interesante problema, pero a fin de cuentas nos parece un falso problema. Es cierto que Marx demostró sorpresa al comprobar —como consta en sus borradores— una especie de intemporalidad y normatividad perenne en fenómenos espirituales como el arte griego. Cierto también que el haber sido Marx educado de acuerdo a las normas del "humanismo" clasicista no constituye ni de lejos una explicación del problema. Lo que no advirtió Marx (y es extraño que no advirtiera Barth) es que su propia doctrina del materialismo histórico le brindaba una explicación de esa aparente "supertemporalidad" del arte. Lo único "eterno" y "fijo" en este caso —si es que hay algo con esos rasgos— es algo que en modo alguno pertenece a la realidad *histórica,* sino que pertenece a la realidad que Sartre llamaría práctico-inerte: las estatuas griegas y los textos de los poetas. Pero la imagen histórica de Homero y la comprensión de las estatuas y templos es algo que *varía constantemente,* de acuerdo a cada época histórica. El efebo desnudo característico de la estatuaria griega es algo perfectamente distinto para un hombre del Renacimiento de lo que era para uno de

aquellos cristianos primitivos que andaban martillo en mano mutilando los sexos de las estatuas paganas. No hay tal supertemporalidad del arte, ni mucho menos de las normas estéticas; esas normas puede que les sean útiles a los profesores de artes plásticas, pero ningún artista del siglo XVI o del siglo XX ha logrado hacer nada que valga la pena mediante la simple "aplicación" estática de esas normas; si ha creado algo, ha sido violentando esas normas o, en todo caso, dotándolas de un contenido histórico distinto en cada ocasión.

Se nos excusará esta digresión estética, que, sin embargo, nos ha servido para precisar más aún ciertos aspectos del problema que nos ocupa. Continuemos.

La ideología es, pues, determinada por la estructura social, mas no de una manera lineal, mecánica, sino *dialécticamente*. Que tal determinación sea "dialéctica" no significa otra cosa sino que, no siendo unívoca, ni inequívoca, ni debida a factores necesariamente externos, esa determinación puede considerarse *reversible:* la ideología, que es expresión de la estructura social, puede, a su vez, ejercer determinación sobre esta estructura. Pero esta última determinación habrá de entenderse siempre como la que puede ejercer *el producto sobre el productor,* y no a la inversa. La estructura social siempre actuará como *primum agens* (si entendemos esta expresión latina, empleada por Engels, despojada de su origen causalista). La ideología es, dijimos, expresión de la estructura social; no hay inconveniente, dentro del materialismo histórico, en aceptar que cualquier expresión —cualquier lenguaje— puede actuar sobre aquello de lo cual es expresión o lenguaje; pero siempre a condición de que se reconozca que antes de todo lenguaje ha de haber unas condiciones materiales que permitan la formación de ese lenguaje. Es conce-

bible una etapa del hombre en que éste aún no hablaba, al menos articuladamente; en cambio, ni lógica ni materialmente es concebible un lenguaje sin alguien que lo hable. A menos que... se trate del logos divino!

No es admisible la prioridad de la ideología sobre aquello de lo cual ella es expresión. Que haya esclavos es *conditio sine qua non* para que se produzca una ideología esclavista en el sentido estricto del término; que haya depauperación extrema en la base de la población es una de las condiciones para que se produzca una ideología religiosa basada en la caridad; un fenómeno como la "ideología cristiana" no preexistía al hecho histórico material de Cristo; en suma, para que se produzca una idea de algo, tiene que existir antes ese algo. Mas no se trata de una mera prioridad temporal, sobre la cual podríamos perdernos en infinitas especulaciones del tipo "el huevo o la gallina"; se trata de una *prioridad lógica,* que sería muy fácil de explicar si se tratase de una determinación *causal* diciendo que lógicamente la causa precede al efecto, pero que es más difícil de precisar por tratarse de una determinación dialéctica. Lo que es difícil de advertir es la frecuencia con que marxistas y no marxistas confunden prioridades temporales con prioridades lógicas, y viceversa. Se pretende erigir la consideración diacrónica de las "estructuras" de Marx como un argumento contra la consideración sincrónica de las mismas. Se olvida demasiado a menudo la advertencia hecha por Marx desde sus *Manuscritos del 44:* "Nosotros —dice— no hablaremos de los brumosos orígenes de la humanidad, no hablaremos de prehistoria: hablaremos de *historia*". Así, Marx comienza haciendo un corte sincrónico en la estructura del capitalismo; pero Marx sabe muy bien que tal corte carecería de valor si no se acom-

pañase de una consideración diacrónica. Tal es el materialismo histórico. ¿Y el problema del origen? De eso debe ocuparse el materialismo dialéctico, para afirmar que no puede haber conciencia sin un ser consciente, pues en definitiva y última instancia el principio de todo es un principio *material.* Por eso, *toda determinación primaria es material;* sólo secundariamente puede hablarse de que el espíritu, o la conciencia, o las ideas influyan o determinen la realidad material. Para usar un vocablo caro a Duns Scoto, digamos que la *primalidad* corresponde a la materia. Ahora bien, es preciso que la materia tenga una dialéctica, porque de otro modo no se explicaría racionalmente el momento en que la materia se hace animal, y el animal se hace hombre: o sea, la aparición del hombre como momento de la evolución material. Biológicamente se ha intentado explicar la aparición gradual de la inteligencia en los monos superiores por el uso frecuente e instrumental que determinadas condiciones impusieron a las extremidades superiores de los monos; dada la conexión de esas extremidades con las células cerebrales, éstas se desarrollaron progresivamente a medida que aumentó el uso de aquéllas. Una explicación de este tipo es trasmitida por el eminente filósofo marxista inglés George Thomson en su obra *Los primeros filósofos* (Ed. UNAM, México, 1959, cap. I, parág. 2: "La mano y el cerebro"). Resulte o no cierta cualquier explicación de esta naturaleza, hay una que sabemos nunca resultará cierta: que había una "conciencia" preexistente a todo el proceso evolutivo material del cual surgió el ser humano. Una tal "conciencia" anterior no puede servir de explicación más que a un ser dominado por la pasión religiosa, que intente una explicación no científica del mundo y de la historia.

Nos hemos extendido tratando de salvar algunos de los muchos escollos que se presentan inevitablemente a todo intento de dar una respuesta genuina y mínimamente adecuada a nuestra pregunta (a) de este parágrafo 4. Sobra decir que no pretendemos aquí dar respuestas exhaustivas, sino tan sólo remozar cuestiones y poner de relieve algunas de las ambigüedades, imprecisiones, equívocos —en gran parte terminológicos— que han lastrado siempre a los comentarios hechos a la obra de Marx y Engels. Lograr esto es imposible si no sometemos los textos de los fundadores del marxismo a un examen radical, no con el ánimo *ideológico* de destruirlos o de hacer su apología, sino con la disposición científica, ciertamente comprometida, de comprenderlos en todo su alcance y también en sus limitaciones. ¿O se creía que los textos de Marx y Engels no ofrecen limitaciones? Mientras no se admita la postura religiosa que considera a esos textos intocables *escrituras,* persistirá la legitimidad de someterlos a examen radical. No otra cosa haría Marx mismo si viviera hoy. ¿O también se creía que, después de casi cien años de revoluciones científicas, no ha de ser revisado el marxismo original? Si la noción de "ideología" que perfilan Marx y Engels adquiere sus definitivos relieves sólo con la incorporación de nuevos instrumentales teóricos —como, por ejemplo, el psicoanálisis—, ¿por qué se ha de llamar despectivamente "revisionismo" a todo intento de desarrollar geniales intuiciones que, en algunos casos, se quedaron precisamente en el nivel teórico de "intuiciones" y no alcanzaron explicitación científica? Pues el hecho, *actual,* de que sea posible elaborar una noción científica de la ideología dentro del marxismo, no significa otra cosa sino que hoy es po-

sible desarrollar el marxismo hastas zonas o niveles teóricos que en su tiempo no pudo alcanzar. De otro modo caeríamos en lo que se ha caído a veces: en una permanente "justificación" del marxismo y de los textos de Marx, justificación que tanto Marx como Engels habrían rechazado con indignación. Por lo demás, si el examen radical de los textos de Marx y Engels revela algunas insuficiencias, también, y *sobre todo,* revela hallazgos hasta ahora no advertidos o no suficientemente calibrados. Tal como hemos escrito más arriba, ¿por qué los comentaristas se han empeñado tozudamente en destacar el término de "reflejo" —vago y puramente analógico— a propósito de la ideología, en lugar de destacar el término "expresión" *(Ausdruck),* que tanto Marx como Engels emplean con más frecuencia aún que el primero? Tal vez la razón sea simple: el vocablo "reflejo" se encuentra al comienzo mismo de *La Ideología Alemana* y es repetido por Engels en algunas de sus cartas más citadas. Después, la culpa pertenece también a ciertos teorizadores marxistas del arte, cuyo razonamiento ha sido éste: si la ideología es un "reflejo", y el arte pertenece a la ideología, entonces el arte es un "reflejo" de la realidad; el arte burgués es un reflejo "engañoso", luego el arte revolucionario deberá ser el *reflejo exacto* de la realidad. Es preciso rechazar con violencia esta estética caricaturesca y retrógrada. El arte no es un "reflejo" de la realidad por la simple razón de que la mente del hombre *no es* un espejo ni una cámara fotográfica; el arte —como la ideología toda— es, en cambio, *expresión* de la realidad, es *lenguaje,* porque el ser humano *sí es* un ser que habla con un lenguaje y se expresa.[7] Siem-

---

7. La influencia de esa célebre metáfora del "reflejo" (de la cual hay que decir resueltamente que si Marx y Engels

pre el arte ha servido para conocer lo que los hombres piensan, sienten o quieren acerca del mundo; pero jamás ha servido, sino indirectamente y con toda suerte de reservas, para conocer lo que realmente ha sido el mundo en cada época. Al historiador, al científico social, le interesan por igual los testimonios objetivos de

---

hubieran previsto los efectos, la habrían eliminado sin más de sus escritos) ha sido tan grande que ha trascendido incluso el ámbito de los vulgarizadores para penetrar hasta las más rigurosas y críticas interpretaciones del marxismo. Nos ha sorprendido constatar, por ejemplo, en Althusser, cuya terminología suele ser implacablemente rigurosa, la tranquila aceptación del famoso "reflejo", como si constituyese no una mera analogía, sino toda una explicación: "...à la différence d'une science, une idéologie est à la fois théoriquement close et politiquement souple et adaptable. Elle se ploie aux besoins du temps, mais sans mouvement apparent, se contentant de *refléter* par quelque modification insensible de ses propres rapports internes, les changements historiques qu'elle a pour mission d'assimiler et de maîtriser".

No deja de ser sintomático, dicho sea de paso, el juego literario que un poco más adelante hace Althusser basándose en la metáfora del "reflejo": dice de la ideología que "elle n'est que ce même temps (histórico, L. S.) *pris dans la capture d'un reflet spéculaire...*" (*Lire le Capital,* ed. François Maspero, París, 1965, vol. II, pp. 105-106).

Nosotros nada tenemos, desde luego, contra el uso de metáforas, figuras literarias y, en general, analogías, en cualquier clase de texto, incluidos los rigurosamente científicos. La metáfora es también un método de conocimiento, y el razonamiento por analogía tiene sus propios fueros. Lo que nos parece inaceptable es que, dentro de una teoría científica, se proponga como *explicación* lo que no es sino una imagen literaria, un recurso expresivo que aparece en *La Ideología Alemana* de Marx-Engels y que desafortunadamente fue usado más tarde por Engels con cierta sistematicidad, como veremos en seguida en algunos textos.

la realidad y los testimonios subjetivos. Pronunciarse sólo por los primeros equivale a hacer una historia de hechos en sucesión lineal, lo que implica un falseamiento de la historia humana; pero también pronunciarse por lo segundo equivale a hacer tan sólo una historia de las "ideas" que el hombre ha tenido de sí mismo, como si estas ideas —esta *ideología*— tuviesen una historia independiente. La primera de ambas vías conduce al más grosero empirismo irracionalista; la segunda ha servido para hacer las "historias de la filosofía", "del arte", "de las ideas jurídicas", "de las religiones", etc., que tratan sus temas como si fuesen productos aéreos, criaturas habidas en el mundo de las ideas por misteriosa partenogénesis.

Para finalizar con la pregunta (a), que, como se ha podido ver, envuelve muy diversas cuestiones cuya multiplicidad no debe ser obstáculo para su unificación en un solo conjunto, introduciremos a continua-

---

Numerosas visiones marxistas de la historia de la filosofía se ven afectadas por este uso, que en sí mismo nada tiene de reprochable siempre que se lo asuma como un simple recurso. Es difícil encontrar un libro de filosofía marxista, o de visión marxista de la filosofía, donde no se diga que los paradigmas platónicos son un "reflejo ideológico" de determinadas condiciones materiales. De acuerdo; pero esa "explicación" —que no es tal— nos deja prácticamente *in pudibus* frente al problema. La palabra *reflejo,* si se la acepta como explicación cumplida, introduce un peligroso y unilateral causalismo físico allí donde existe una relación dialéctica entre la práctica *histórica* y la forma como los hombres la *expresan.*

En otras partes Althusser emplea el término que consideramos correcto para designar la ideología, a saber: "expresión" —*Ausdruck*—; por ejemplo, en *Pour Marx*: "L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur «monde»..." (p. 240).

ción una serie de textos del compañero de Marx, Federico Engels; estos textos nos servirán, por una parte, para aclarar y completar algunas de las cuestiones ya presentadas, y por otra, para hacer la crítica de cierta terminología marxista que, a nuestro juicio, ha entorpecido durante décadas la comprensión del propio marxismo. Pero antes advirtamos que, a pesar de que ejerceremos esa crítica basándonos en la terminología engelsiana, esto no significa de parte nuestra en modo alguno que hagamos entrar a Engels dentro de esa raza de comentaristas dogmáticos que Sartre denomina "marxistas vulgares", por contraposición al "marxismo genuino". Entre otras razones, aclaramos esto porque nuestra crítica atacará términos que, en ocasiones, Engels toma del mismo Marx, con lo que resultaría —si no se aclaran las cosas— que el mismísimo Marx iba a terminar siendo un "marxista vulgar". A continuación presentamos un grupo de textos de Engels, algunos de ellos clásicos, aunque no por ello menos vírgenes de análisis:

> 1) La situación económica es la *base,* pero los diversos factores de la superestructura que *sobre ella se levantan* —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso *los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro* de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma.* Es un juego mutuo de *acciones y reacciones* entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de *casualidades* (es decir, de cosas y

acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico.

(Carta a J. Bloch, septiembre de 1890; cf. Marx-Engels, *Obras Escogidas,* ed. cit., v. II, pp. 492-493).

2) El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., *descansa* en el desarrollo económico. Pero todos ellos *repercuten* también los unos sobre los otros y sobre su *base* económica. *No es que la situación económica sea la causa, lo único activo,* y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de *acciones y reacciones,* sobre la *base* de la necesidad económica, que se impone siempre, *en última instancia.*

(Carta a H. Starkenburg, enero de 1894; *op. cit.,* v. II, p. 510).

3) ". . . Si bien las condiciones materiales de vida son el *primum agens,* eso no impide que la esfera ideológica *reaccione* a su vez sobre ellas, aunque su influencia sea secundaria. . .

(Carta a K. Schmidt, agosto de 1890; *op. cit.,* v. II, pp. 490-491).

4) El *reflejo* de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un *reflejo invertido;* se opera *sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello;* el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples *reflejos* económicos; todo al revés. Para mí es evidente que esta inversión, que *mientras no se la reconoce constituye lo que nosotros llamamos concepción*

ideológica, repercute a su vez sobre la *base* económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla.

(Carta a K. Schmidt, octubre de 1890; *op. cit.,* v. II, p. 499).

Con nuestras observaciones a este grupo de textos de Engels concluiremos todo lo referente a la *pregunta (a).* Otros textos serán utilizados más adelante, en referencia a la *pregunta (b).*

Sería mucho lo que habría que decir acerca de los cuatro fragmentos citados. Ni de lejos agotaremos todo lo que ellos ofrecen de positivo y de negativo para la constitución de una ciencia marxista; así, por ejemplo, dejaremos intacto el problema de la "casualidad", correlato del de la "necesidad", pues aunque está ligado de algún modo a nuestro tema, nos obligaría a desbordar los estrictos límites de este ensayo. Condensaremos nuestras observaciones.

En primer lugar, subrayemos enérgicamente la proliferación en Engels de términos que parecen responder, si no a una concepción declaradamente mecanicista (Engels la rechazaba con horror), sí por lo menos a una concepción de la sociedad y de la historia que, para expresarse, *es incapaz aún de abandonar la terminología mecanicista, lo que es síntoma inequívoco de inseguridad teórica.* Inseguridad que no aparece en Engels cuando se trata de explicar otros aspectos de la teoría marxista, como, por ejemplo, los conceptos de plusvalía, estructura económica, etc. Para referirse a la ideología, Engels echa mano de metáforas usadas por Marx casi un cuarto de siglo antes, y lo que es más sorprendente aún, deja de lado u olvida —para explicar el mismo problema— términos mucho más rigurosos y seguros que habían sido usados por ambos al redactar obras como *La Ideología Alemana.* Así, resulta poco menos

que increíble que, en 1890, Engels siga usando, como si se tratara de una noción rigurosa, la idea (que es tan sólo una analogía literaria) de que las ideologías son los "reflejos" de las condiciones materiales "en el cerebro" de los hombres (*vid.* texto 1). La consecuencia de tal abuso terminológico fue doble y no se hizo esperar: por un lado, se tendió a creer que la relación dialéctica entre la estructura económica y el sistema ideológico de valores que aquélla determina, era tan sólo *eso*: un reflejo superestructural que, a su vez, es capaz de espejear sobre la estructura económica; y por otro lado, se tendió a usar y abusar de semejante terminología dando por sentado, apologéticamente, que *esa* era la terminología de la Escritura marxista. Tal ha sido el efecto de toda esa proliferación de términos que, en el mejor de los casos, son literarios, y en el peor, son mecanicistas: la "base" sobre la cual "se levanta" la superestructura; los "reflejos en el cerebro"; el juego de "acciones y reacciones" entre base y superestructura (como si se tratara de leyes físicas); el desarrollo ideológico que "descansa" en el desarrollo económico; el "reflejo invertido", etc., etc.

Pero no todo es negativo. En medio del *estatismo* general que se engendra con todo ese vocabulario, la sagacidad y el talento de Engels descubren que las relaciones entre ideología y estructura económica no pueden ser explicadas satisfactoriamente mediante un determinismo *causal*: "No es —dice claramente— que la situación económica sea la *causa*..." (texto 2). Sin embargo, a continuación, tratando de explicarnos que aunque la ideología pueda "en cierto modo" modificar la estructura económica, nos dice que ésta "se impone siempre, en última instancia"; lo que a su vez implica que el modo en que la ideología puede determinar a la

estructura es siempre "secundario". Tales expresiones han hecho también carrera en el marxismo del siglo XX. No debemos, por estas razones, negarle un inmenso mérito a Engels, sobre todo teniendo en cuenta que, después de su muerte, es muy poco lo que se ha logrado de científico en el intento de explicar qué cosa sea la dialéctica materialista. Lo más lúcido que se ha logrado en este terreno lo constituyen, a nuestro juicio, algunos ensayos de Louis Althusser, tanto en el *Pour Marx,* como en *Lire le Capital.* Nosotros compartimos, por cierto, una de las más singulares y audaces tesis de Althusser: la que asegura que, aunque Marx no nos dejó una *teoría* de la dialéctica, sí nos dejó una *práctica teórica* en obras como El *Capital,* de las cuales es preciso que nosotros extraigamos la teoría para poder empezar a decir que poseemos, en estado científico, una dialéctica materialista. Es decir, una filosofía marxista, si usamos el término "filosofía" en un sentido distinto al que empleaba Marx cuando atacaba a los "filósofos" o "ideólogos" alemanes...

Hasta aquí nuestras respuestas a la pregunta (a). Pero no queremos pasar a la siguiente cuestión sin antes ofrecer, a manera de excelente resumen del genuino pensamiento marxista sobre este aspecto del problema de la ideología, unos fragmentos del notable ensayo de Mario Rossi titulado *Marx e l'ideologia tedesca* (cf. la revista *Società,* nº 1, Milán, enero, 1959). Escribe Rossi:

> Quanto al processo di idealizzazione (el proceso de formación de las ideologías, L. S.), Marx sembra intenderlo come un processo di *astrazione,* onde le condizioni storiche divengono "condizioni ideali e rapporti necessari", quindi in certo modo perdono la loro mobilità e si fissano come qualità o predicati dell'uomo, ovvero "deter-

minazioni" da esso "scaturenti" quasi sue "note" *analiticamente* da esso ricavate e ad esso apposte (nótese la importancia de tal observación, L. S.): concezione del processo astrattivo che singolarmente si avvicina piú alla tradizione logico-formale che non ai piú recenti tipi di soluzioni dello stesso problema, primo fra tutti la descrizione del processo astrattivo ed ipostatizzante in Feuerbach, che gioca sull'elemento della *straneazione,* che qui non appare affatto. La formulazione di Marx potrà apparire ora insufficiente ed incerta, specialmente ove la si paragoni con le ben piú complesse e rigorose descrizioni dei processi d'ipostatizzazione della filosofia aprioristica di Hegel nella *Critica del diritto statuale hegeliano,* o, per altro verso, con la teoria dell'*astrazione determinata* dell'*Introduzione* alla *Critica dell'economia politica* che compie il tentativo di fondare una dialettica concreta di esperienza osservativa ed astrazione scientifica (pp. 48-49).

Estas observaciones de Rossi son tan fecundas y agudas que, a partir de ellas, bien se podría desviar el análisis de la noción marxista de ideología hacia una investigación de los presupuestos *epistemológicos* fundamentales de toda ciencia marxista. Pero, obviamente, tendremos que contentarnos aquí con señalar tímidamente con el dedo la enorme cuestión. Cuestión que, hasta donde se nos alcanza, permanece prácticamente intacta.

Sobre el problema de la verdad o falsedad (respecto al proceso real de la historia) que contengan las ideologías, escribe Rossi algo que vale la pena meditar:

Marx lascia qui imprecisato se questa formazione della sovrastruttura sia logicamente esatta o erronea, e *deve* lasciare imprecisata questa questione perché essa non è risolubile in astratto una volta per tutte, ma dipende sia dalle strutture che condizionano la formazione sovrastrut-

turale, sia dall'ambiente sovrastrutturale precedente, cioè dalla tradizione culturale: insomma, da diverse circostanze storiche. A Marx, invece, preme che sia chiaro, nel quadro della concezione materialistica della storia, che le formazioni sovrastrutturali non si giudicano da sé, in base ad astratti criteri di verità, ma si giudicano soltanto sulla base d'una ricognizione delle strutture dalle quali sono condizionate... (p. 49).

A continuación, Rossi escribe unas palabras en las que se lee entre líneas un intento de explicación de por qué Marx no se ocupó nunca de describir en detalle el proceso de formación de las ideologías:

> Marx, insomma, ha dato una *critica* dell'apriorismo filosofico, una *fondazione* del nuovo metodo scientifico materialista, ma non ha dato una *fenomenología* della formazione della sovrastruttura: e non l'ha data perché essa avrebbe contrastato con el principio della concezione materialistica della storia, in quanto una simile fenomenología avrebbe finito col *condizionato,* a sua volta, tutto il rapporto struttura-sovrastruttura. Che le struttura condizioni la sovrastruttura significa *anzitutto* che è essa a condizionare la formazione di una determinata logica (per es., la logica formale aristotelica, quella medievale scolastica, quella deduttiva razionalistica, quella dialettica hegeliana, ecc.), quindi non c'è neppure una *logica unica* che possa mettersi al di sopra di questo movimento, dirigerlo e giudicarlo. *Anche la logica materialistica* dovrà riconoscersi (e si riconosce) condizionata dalle presenti strutture storiche... (p. 50).

Esta última observación de Rossi —que nosotros aquí no discutiremos— es, desde el punto de vista teórico, opulenta: ofrece jugosa carnadura para realizar sobre ella las más encarnizadas disputas. Nosotros la uti-

lizaremos tan sólo para pasar por ella, como por un puente, hacia la pregunta (b) que formulamos páginas atrás.

La pregunta (b), que introdujimos al final del parágrafo 3 de esta parte de nuestro ensayo (*vid. supra*), puede reformularse sintéticamente de este modo: ¿en qué sentido específico y estricto deberemos entender, dentro del marxismo, proposiciones como la "toma de conciencia *ideológica* de las clases dominadas", si precisamente el marxismo nos dice que el rasgo fundamental de toda *ideología* es el de erigirse en sistema de representaciones que actúa como conciencia engañosa (Engels dirá *falsa*), esto es, como la *ilusión* de poseer una conciencia auténtica, libre e individual, cuando en realidad de verdad vivimos dominados, *sin saberlo,* por una superestructura de valores sociales que distorsiona y tergiversa la imagen real y efectiva de las relaciones materiales?

De un modo más concreto, y utilizando cierta terminología de Marx ampliamente difundida (por ser tomada de su famoso *Prólogo* —citado siempre como la *Einleitung*— a la *Contribución a la crítica de la economía política*), podríamos formular la cuestión de este modo: según Marx, al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o —para decirlo jurídicamente— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí; se abre así una época de *revolución social;* al suscitarse la contradicción en la estructura económica, se revoluciona también "toda la inmensa superestructura erigida sobre ella"; ahora bien, al ocurrir este proceso, surgen —dice Marx— *formas ideológicas en que los hombres toman conciencia de este conflicto y luchan por*

resolverlo. La pregunta es, pues: ¿nos hallamos aquí con una noción de *ideología* diferente de la expuesta por Marx y Engels años antes en *La Ideología Alemana? ¿Puede designarse con el mismo vocablo tanto el sistema de representaciones y valores que domina a los hombres en una época sin que ellos lo sepan, como la conciencia que —ocasionada por contradicciones materiales que tienen lugar en la estructura económica— se erige frente a aquella inconsciencia para cuestionarla y destruirla*? ¿Será lícito hablar al mismo tiempo de inconsciencia ideológica y de conciencia ideológica; de la ideología que inconscientemente se *tiene,* y de la ideología que conscientemente se *sostiene*?

Nosotros creemos que, dentro del marxismo, y más aún con la ayuda del concepto freudiano de "inconsciente" y "preconsciente", y luego con el jungiano de "inconsciente colectivo", está bastante claro *de cuáles problemas se trata;* pero nuestra pregunta está dirigida a averiguar si dos zonas de problemas que son en sí mismas distintas, o distinguibles teóricamente, pueden englobarse bajo el solo nombre de "ideología". Nuestra opinión —y ya lo dijimos al comienzo de este ensayo— es que con ese vocablo, como casi con ningún otro en nuestro siglo, se ha cometido un exceso semántico. Que un vocablo tenga mil significados distintos y matices diversos, es cosa que no preocupa a nadie *hasta el momento en que se pretenda hacer un uso científico de ese vocablo.* La escritura poética admite, y puede decirse que hasta exige para su constitución "poética", la polivalencia semántica de los vocablos; puesto que aspira a eso que Mallarmé denominaba el carácter *prismático.* El poeta, como el lógico matemático, parte de lo que Saussure llamaba la "arbitrariedad" del signo; pero, en dirección inversa a la del lógico, el poeta con-

cluye en que todo signo puede llegar a ser poético siempre que, partiéndose de su arbitrariedad, se le dote de una multiplicidad de sentidos o valores. En cambio, el lógico, partiendo de la arbitrariedad del signo, esto es, de su *vaciedad,* lo dota exclusivamente de dos posibilidades formales de valor: 1 ó 0, Verdad o Falsedad, y en base a tales valores realiza toda suerte de operaciones lógicas.

La validez (relativamente a su tiempo) de la ciencia marxista reside en que, frente a la actitud especulativa de la filosofía tradicional que aseguraba manejar "certezas absolutas" y apriorísticas (incluida la revolución kantiana de los juicios *sintéticos a priori*) se postuló a sí misma como una ciencia basada en el registro empírico e inductivo de la realidad, no con el objeto de elaborar una síntesis *a priori,* ni un sistema deductivo, sino con la misión específica de determinar con la mayor exactitud posible el grado de *probabilidad* dentro del mundo fáctico y observable, y llegar, así, a la *predicción científica.* Así entendemos nosotros la ciencia marxista, dentro de la cual no cabe la *profecía* —que se deja para los poetas o para el intuicionismo, cuando no para la mántica—, sino la *predicción científica.* (Por estas razones consideramos —como escribimos al comienzo de este trabajo— que resulta muy fecunda la analogía hecha por Hans Barth entre la actitud inductiva de Bacon y la de Marx, relativamente cada una a su época).

Ahora bien, retomemos nuestra interrogación. Dentro de una ciencia cuyo carácter es el que acabamos de describir, ¿resulta propio y adecuado, científico, el uso de términos como "ideología" para designar sin más una multiplicidad de nociones que *en modo alguno admiten la reducción a una sola, unívoca y comprensiva noción?*

Nuestra respuesta es terminante: o se acepta el marxismo como ciencia, y en ese caso se impone relegar el vocablo "ideología" a cierta zona de significación e inventar o redescubrir otros vocablos para designar ciertas zonas de significación hasta ahora incluidas equívocamente bajo "ideología", o de lo contrario se acepta la interesada crítica de ciertos teóricos del capitalismo, según los cuales el marxismo no es científico, sino precisamente *ideológico*.

La alternativa es clara, y nosotros —como lo evidencian estas páginas— tomamos partido por la primera opción: el marxismo es una ciencia, y precisamente por no constituir, como diría Sartre, un Saber hipostasiado, requiere una revisión continua de su terminología, aparte de la necesaria revisión que exige el desarrollo histórico mismo. Marx no nos dejó una *profecía* que debe cumplirse por sí sola como un mandato divino, una predestinación supratemporal que gravita como espada sobre la humanidad; lo que Marx nos dejó fue una *predicción científica,* una probabilidad máxima cuyo cumplimiento depende de nosotros, de nuestar voluntad de trabajar por ella diariamente; unos, lo hacen en la trinchera política; otros, en un frente armado; y otros, no menos efectivos, deben hacerlo desde dentro de la ciencia misma, si es que ésta los ha convencido de sus posibilidades de autodesarrollo.

¿Qué se debe entender, pues, por ideología? Nosotros proponemos que *no* se use esa palabra cuando se quiera significar cosas como "toma de conciencia", sea esta conciencia la individual o la conciencia de clase; Marx oponía la conciencia de clase a la ideología; lo que ocurre, en suma, cuando un individuo, o una clase de individuos, se dan cuenta de que son explotados, o colonizados, y cuando al mismo tiempo el poder ex-

plotador o colonizador pretende convencerlos de que esa situación es *natural,* de que ella tiene sus "valores"; todo eso, decimos, no podemos llamarlo *proceso ideológico,* así Marx haya escrito en su famoso *Prólogo* que hay "formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto". Si eso fuera lo único dicho por Marx, no habría problema; el caso es que, en la abrumadora mayoría de los casos, tanto para Marx como para Engels, *ideología* se define precisamente como lo contrario, esto es, como aquel sistema de representaciones y valores estatuidos en una sociedad, que preserva el orden material existente y contra el cual se erige en un momento dado *la conciencia* de las clases que dentro de ese orden son explotadas; el momento de esa conciencia coincide con la agudización máxima de un conflicto que ocurre dentro de aquel "orden estatuido", es decir, en la estructura económica: un conflicto entre las fuerzas *productivas de la sociedad y las relaciones de producción existentes.*

La expresión "ideología revolucionaria" resulta así una contradicción. La *alienación ideológica* no puede servir para realizar la revolución. Habrá que buscar otro vocablo para designar la posición *doctrinal* del revolucionario, pues de no ser así subsistirán los peligrosos equívocos que hasta ahora se han dado en este terreno; equívocos que, por cierto, representan una gran fuente de ingresos para el capitalismo, según un proceso que en el capítulo V estudiaremos bajo el nombre de *plusvalía ideológica,* que es la que producen, en beneficio del capitalismo, todos aquellos hombres que creen actuar según su propia conciencia, pero que, por no haber precisamente tomado "conciencia" radical, siguen sometidos al imperio de la ideología y, por tanto, a la totalidad de la estructura material que quisieran des-

truir. La falta de claridad y de conciencia doctrinales, a la que contribuyen los equívocos terminológicos y la aceptación dogmática de toda fraseología marxista, son determinantes fundamentales de la alienación ideológica y la consiguiente plusvalía, también ideológica.

Numerosos serían los pasajes de Marx y Engels que podrían traerse a colación para probar que el sentido de "ideología" que proponemos es el que corresponde a su más auténtico pensamiento; algunos los hemos citado ya. Véase esta frase capital de Engels: "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, *permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico*" (Marx-Engels, *Obras Escogidas,* ed. cit., v. II, p. 502). Esto lo escribe Engels en 1893, el mismo año en que Freud, según él mismo cuenta, llegó a la convicción de la "existencia de procesos anímicos que sólo *inconscientes* podían ser" (S. Freud, *Esquema del psicoanálisis,* en *Obras Completas,* ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, v. II, p. 9). Es evidente que, de haber conocido las investigaciones freudianas, tanto Marx como Engels, quienes desde hacía varias décadas habían descrito el fenómeno en su aspecto colectivo social y con un vocabulario a veces cambiante, habrían, sin duda, modificado y precisado ese vocabulario, y habrían averiguado que la *presión* ejercida por un sistema ideológico (que a su vez es producto de una situación material determinada) se convierte en *represión,* en fuerza que domina inconscientemente a los individuos. Pero no sólo a los individuos, sino a una clase social entera, mediante ese fenómeno cuya significación para el mercado mundial advirtió Marx desde 1845: los medios de comunicación (cf. *La Ideología Alemana,* ed. cit., pp. 65-66).

Ahora bien, surge una importante y peligrosa cuestión: en una futura sociedad sin clases, ¿desaparecerá la ideología? Observemos muy detenidamente, antes de pronunciarnos sobre tan espinosa cuestión, la respuesta que da Althusser a semejante pregunta en su ensayo *Marxismo y humanismo:* "Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las «bellas mentiras» de Platón, o las técnicas de la publicidad moderna), que la clase dominante fabricaría y manipularía desde el exterior, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. . .".

Interpretemos según nosotros: lo que desaparecería con las clases es *uno de los significados* del término ideología, puesto que desaparecería el *denotatum,* o sea, el "sistema de valores y representaciones, etc.". Ahora bien, si reducimos "ideología" a un signo verbal cuyo *denotatum* es ése y nada más que ése, entonces afirmaremos: sí, con las clases desaparecerá sin duda alguna la ideología, pues los hombres serán dueños *a conciencia* de su fuerza de trabajo y no existirá la propiedad privada, etc.

Mas Altusser continúa: "Pero, como hemos visto, aun en el caso de una sociedad de clases, la ideología tiene un papel activo sobre la clase dominante misma y contribuye a modelarla, a modificar sus actitudes para adaptarla a sus condiciones reales de existencia (ejemplo: la libertad jurídica) —queda claro que la ideología (como sistema de representaciones de *masa*) *es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.* Si la historia en una sociedad socialista es, como lo decía Marx, una perpetua transformación de las condiciones de exis-

tencia de los hombres, los hombres deben ser transformados para que puedan adaptarse a estas condiciones; si esta «adaptación» no puede ser abandonada a la espontaneidad, sino que debe ser *asumida, dominada, controlada.* (subrayado de L. S.), en la ideología se expresa esta exigencia, se mide esta distancia, se vive esta contradicción y se realiza su resolución. En la ideología, la sociedad sin clases *vive* la inadecuación-adecuación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres, es decir, su actitud y su conducta, para situarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia" *(La revolución teórica de Marx,* ed. cit. p. 195).

Pero ese fenómeno que se dará en la sociedad sin clases —y que nosotros no dudamos se dará— ¿seguirá siendo, en el estricto sentido del término, *ideológico*? Ese poder que, según dice Althusser, asumirá, dominará y controlará las nuevas relaciones humanas, ¿gravitará sobre la mente de los hombres y en su interior *del mismo modo* que hoy gravita y vive, en los hombres de la sociedad burguesa, el sistema ideológico de valores producido por el capitalismo? Nosotros nos resistimos a llamar con igual nombre dos fenómenos que no sólo son distintos, sino que son contrapuestos. Si el sistema de representaciones y valores que dirija y controle la sociedad sin clases no es un poder adecuado a la realidad y encauzado conscientemente hacia la socialización, la igualdad humana y la valorización del hombre por el hombre; si en esa sociedad se sigue engañando y falseando la realidad; si sigue habiendo culto a la personalidad y campos de concentración, entonces sin duda ese poder seguirá siendo *ideológico.* Pero si ese poder cumple en sí mismo el ideal de la revolución permanente, que no es otra cosa que un incesante de-

sarrollo de la conciencia y un incesante examen de sí mismo, entonces no engañará a los hombres y merecerá ser llamado con otro nombre.

5. NOTA FINAL

A manera de epílogo de este capítulo, hagamos frente a una —sólo a una— de las muchas dudas que acaso las páginas precedentes hayan creado en el lector.

La duda puede ser ésta: si la expresión "ideología revolucionaria" resulta, dentro de nuestro análisis, una contradicción, y si lo que se propone es un cambio verbal puramente, ¿cómo habrá de denominarse a la realidad que antes se designaba bajo esa expresión?

Una vez escrito este capítulo, donde terminamos proponiendo que se reserve la palabra "ideología" para designar un sistema de valores y representaciones que tienden a preservar la estructura social existente y que presionan al individuo y a la sociedad desde su preconciencia, nos ha caído en las manos un ensayo de Max Horkheimer donde, por vías muy distintas —pero no contrapuestas— a las nuestras, acaba proponiendo lo mismo que nosotros. Escribe Horkheimer: "Debería reservarse el nombre de ideología —frente al de verdad— para *el saber que no tiene conciencia de su dependencia* y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica..." (cf. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Sociologica,* ed. Taurus, Madrid. 1966, p. 64).

Esta coincidencia nos anima para responder de modo claro y terminante a la duda propuesta. En vez de "ideología revolucionaria", hablemos de *Conciencia y Teoría revolucionarias.* "Ideología revolucionaria" esconde el absurdo siguiente: "inconsciencia revolucionaria". Si

la revolución es algo, es el esfuerzo por elevar a la conciencia de los hombres el *estado real del mundo;* es la presentación directa y la denuncia del pantano que ocultan las ideologías.

III

SARTRE, MARX Y LA IDEOLOGIA

La certidumbre de que un anticomunista es un perro no me abandonaba ni me abandonará jamás... Uno y otro estábamos condicionados, aunque en sentido contrario. Nuestros sinsabores acumulados lentamente, revelaron de pronto, al uno los errores del estalinismo, al otro los de su propia clase. En nombre de los principios que ésta había inculcado, en nombre de su "humanismo" y de sus "humanidades", en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, sentí por la burguesía un odio que sólo morirá conmigo.

SARTRE
(*Merleau-Ponty vivant*)

1. INTRODUCCION

Hemos ensayado, en las páginas que anteceden, una interpretación (no demasiado ortodoxa) del verdadero y último significado de "ideología" en los fundadores del marxismo. Y en vista de que hemos hallado que no existe una definición totalmente unívoca de lo que Marx y Engels entendían por "ideología", hemos arriesgado una tesis, tratando —ésa es al menos nuestra intención— de reducir la significación del término "ideología" a aquella que a nuestro entender fue la *primordial,* tanto en Marx como en Engels.

Ahora nos toca confrontar ese análisis con el de algunos textos de Jean-Paul Sartre donde se utiliza el término en cuestión. Como se verá, será preciso adentrarse en esos textos a fin de hallar posibles coincidencias con el marxismo y también posibles diferencias; y aún más allá de eso: averiguar si, en definitiva, el uso que nos propone Sartre no se constituye en *otro* sentido más del término "ideología", lo que, desde nuestro punto de vista, vendría a complicar soberanamente las cosas. Los fundadores del marxismo no lo usaron unívocamente; los marxistas del siglo XX tampoco han podido usarlo de ese modo, que sería el modo *científico* de usarlo; por su parte, los teóricos no comunistas o anticomunistas también han contribuido, en no escasa medida, a sobrecargar el término de significaciones: piénsese en Scheler, Pareto, Mannheim, Bell..., y piénsese también en los planes explícitos, declarados

abiertamente, del Departamento de Estado norteamericano, con lo que ellos han llamado la "ofensiva ideológica" sobre Latinoamérica. Añádase a todo esto lo que las diversas prácticas de la lucha política y militar en el viejo y el nuevo continente han arrojado: los "frentes ideológicos", la "guerra de ideologías", etc. Y no se desprecie en modo alguno el uso cotidiano, callejero, del vocablo, según el cual cada fulano tiene *su ideología.* Resultado: lo que al comienzo de este ensayo denominábamos "*pandemonium* semántico".

Armados, pues, de nuestro análisis del término, acerquémonos cautelosos al uso que de él hace Sartre.

2. LOS PROBLEMAS SARTREANOS

En el *Apéndice* del presente capítulo, el lector podrá hallar algunos textos de Sartre.

Examinemos a continuación los allí numerados 1 y 2, en los cuales parece destacarse un uso de "ideología" que es, al menos a primera vista, específicamente sartreano, o que, en suma, choca con las acepciones que hemos encontrado en Marx y Engels. Advirtamos una vez más que nuestro criterio de fondo será siempre la comparación con el marxismo, precisamente porque ése es el fondo de la discusión planteada en *Questions de Méthode:* existencialismo y marxismo.

Sartre afirma que el marxismo es la *filosofía* de nuestra época y que ella será *insuperable* mientras no sea superada la *praxis* que la engendró . En sus lineamientos generales, si se acepta como punto previo (y ya se verá que hay problemas para aceptarlo) que el marxismo es una *filosofía,* habría que reconocer que tal tesis es correcta, al menos desde el punto de vista marxista. Y sería correcta porque, según el marxismo, los cambios radicales en la superestructura (y, por tan-

to, en la filosofía) son siempre expresiones de cambios radicales habidos en la estructura socioeconómica. El marxismo como *filosofía* resulta así "insuperable" mientras no se produzca la revolución social anunciada por Marx, esto es, mientras en el capitalismo contemporáneo no se agudice al máximo la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (a esto último parece referirse Sartre cuando habla en esos textos de "praxis").

Sartre afirma en seguida que, mientras no sea superado el marxismo, no será conveniente llamar "filósofos" a los "hombres de cultura", sino tan sólo *ideólogos,* entendiendo por "ideólogos" aquellos pensadores u hombres de cultura a los que la praxis contemporánea conmina a ser tan sólo comentaristas o parásitos de la realidad filosófica hasta ahora no superada por la praxis histórica: el marxismo. Lo de "parásitos" no debe entenderse sino como una exageración literaria (la buena literatura, como la de Sartre, es siempre una exageración) y no como una expresión linealmente despectiva; de otro modo no se entendería que Sartre considerase su propia doctrina existencialista como una "ideología", esto es, como un sistema parasitario del marxismo, cuyas lagunas estaría destinado a llenar.

Surgen aquí dos importantes problemas:

a) Las afirmaciones de Sartre se basan en el supuesto de que el marxismo es una *filosofía.* ¿Es esto cierto? Y de serlo, ¿en qué sentido habrá que entender *filosofía*?

b) El uso que hace en esos textos Sartre de "ideología", ¿qué tiene que ver con los que hemos visto con los usos de Marx y Engels y, en todo caso, con el uso que nosotros proponemos como auténticamente marxista?

Tratemos de responder ordenadamente a estas cuestiones. En cuanto a la pregunta (a), la consideraremos someramente, porque de lo contrario nos veríamos obligados a escribir un volumen entero sobre ella. El problema de una *filosofía marxista* es sumamente delicado y requiere un análisis detallado y profundo de lo que es la filosofía y de lo que es el marxismo. Por otra parte, sobre este difícil asunto han escrito abundantemente teóricos del marxismo, como Louis Althusser, a quienes no pretenderemos mejorar en este punto. Las opiniones de Althusser en este sentido, en obras como *La revolución teórica de Marx, La filosofía como arma de la revolución* y *Lire le Capital,* nos parecen justas y correctas, aunque no constituyan ni mucho menos evidencias; pensamos que es lícito hablar de una *filosofía marxista* que contiene un método y un objeto propios, que es *científica* y que, sobre todo, no se declara como un sistema cerrado, sino como una fuente de permanente investigación basada en la observación y el análisis histórico y animada por un rasgo central de la ciencia moderna: la generalización inductiva y la predicción científica. Y más aún: tal filosofía es fuente de investigación de aquello que fundamenta al materialismo histórico: la dialéctica materialista. Ahora bien: la dialéctica materialista está lejos de ser un cuerpo de doctrina acabado y completo, pese a que haya escolarcas del marxismo empeñados en sostener lo contrario. Opina Althusser que es preciso diseñar ese edificio, a partir de la *práctica teórica* de Marx y de algunos textos suyos de carácter metodológico, como la *Introducción a la crítica de la economía política,* de 1859, y también de algunas frases de los *Cuadernos Filosóficos,* de Lenin, y el texto de Mao Tse-tung titulado

A propósito de la contradicción (cf. Althusser, *La revolución teórica...*, ed. cit., p. 150).

Dejemos, pues, ese enorme tema de lado y encaremos el problema provisoriamente desde otros ángulos.

Consideremos, a título de ejemplo, lo que a este respecto llama el filósofo francés Henri Lefebvre "el error de Sartre". En un texto suyo al que ya hemos aludido, donde polemiza sobre las nociones de *Ideología y Verdad,* escribe Lefebvre unas palabras que citaremos *in extenso* porque constituyen una opinión incisivamente centrada en nuestro tema:

> El marxismo ha anunciado el fin de las ideologías y la superación de las ideologías. Ahora bien, leyendo su último libro comprobamos que para Jean-Paul Sartre el marxismo es la filosofía de nuestra época. Y comprobamos también que para él el existencialismo es una ideología destinada a llenar las lagunas del marxismo en cuanto filosofía. A mí me parece que Sartre plantea mal el problema fundamental. En efecto, si se reconoce que las primeras obras de Marx, que se integran a todo el resto de su doctrina, no son obras filosóficas, sino obras que contienen la crítica radical de la filosofía, no se puede decir que el marxismo sea una filosofía. El marxismo sólo se ha convertido en filosofía deformándose, institucionalizándose. Al considerar que el marxismo es la filosofía de nuestra época, Sartre acepta sin advertirlo el marxismo institucional, el marxismo deformado por los últimos 40 años de historia, y especialmente por el estalinismo. Y cuando propone al existencialismo como ideología, no se percata de que Marx ha anunciado el fin de las ideologías, ha hecho la crítica radical de las ideologías, esos reflejos incompletos, mutilados de la realidad. De modo que plantea de una manera fundamentalmente

falsa el problema de las relaciones entre ideología y verdad, puesto que no reconstruye el pensamiento marxista en su autenticidad, en su movimiento inicial, integrado a todo el pensamiento posterior de Marx, este pensamiento auténtico que nosotros, los "revisionistas", nos esforzamos por restablecer. Este es un primer error, muy grave, de Jean-Paul Sartre.

(H. Lefebvre y F. Chatelet, *Ideología y Verdad,* ed. cit., pp. 36-37).

Según Lefebvre, pues, el planteamiento de Sartre es falso y contradictorio. El razonamiento de Lefebvre parece descansar en la siguiente estructura lógica: todas las filosofías son ideológicas; si el marxismo es una filosofía, entonces el marxismo es una ideología. Y si todo esto es cierto, entonces lo que en realidad propone Sartre como Existencialismo en los textos citados no sería otra cosa que *la ideología de una ideología,* lo cual es, si no un perfecto absurdo, por lo menos un abuso conceptual, o eso que el propio Sartre llama "un exceso ideológico".

El razonamiento parece contundente a primera vista, sobre todo si se consideran aditamentos persuasivos como eso de que "el marxismo sólo se ha convertido en filosofía deformándose, institucionalizándose".

Nosotros estamos de acuerdo con el espíritu, mas no con la letra, de las observaciones de Lefebvre; y diremos por qué. Si en vez de decir que el marxismo sólo es filosofía en la medida en que se lo deforma e institucionaliza dijese, con mayor precisión y hondura, que el marxismo, en la medida en que ha sido institucionalizado, se ha convertido en una *ideología,* entonces estaríamos de acuerdo, al menos en lo que se refiere a la *ideologización* del marxismo en el siglo XX, que ha producido como resultado un marxismo *oficial,* hieráti-

co, sacro, impuesto como *credo* y cuya premisa fundamental despide cierta reminiscencia medieval: *credo ut intelligam*. El mismo Sartre estaría más de acuerdo que nadie en admitir —como lo ha hecho cien veces— la parálisis del marxismo: "el marxismo se ha detenido" (*Critique De la Raison Dialectique*, p. 25).

Pero que haya un marxismo oficial esclerótico, ideológico, ¿es acaso una razón para decir, como dice Lefebvre, que el marxismo sólo es *filosófico* en la medida en que se institucionaliza? ¿Qué clase de "filosofía" es esa de que habla Lefebvre en un tono tan evidentemente despectivo? Preguntémoslo a quemarropa: *cualquier filosofía, por el hecho de ser filosófica, ¿es ya ideológica?*.

Marx, es cierto, hizo la crítica de la Filosofía y de las filosofías: las llamó ideológicas y, por tanto, engañosas, falsamente independientes de lo real y, como diría Engels, falsamente conscientes. Pero, ¿acaso significaba esa crítica, dentro del espíritu de Marx, una partida de defunción de toda filosofía?[1]

Respondamos resueltamente que *no*. Marx jamás desechó la idea de que su concepción de la historia, su crítica del capitalismo o su teoría acerca de las forma-

1. La *realización* de la filosofía, de que hablaba Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, ¿implica la partida de defunción de toda filosofía? He aquí una pregunta aún no definitivamente respondida. En esa obra escribe Marx que "la exaltación idealista del universo es la *expresión ideológica* de la impotencia de los filósofos frente al universo". Frases como ésta no hacen sino impugnar a la filosofía idealista —y, en general, a toda filosofía *ideológica*—, pero no declaran el cese de toda filosofía. Así, en el mismo texto se lee: "Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de *la filosofía*

ciones económico-sociales tuviesen un fundamento filosófico. Hacia el final de su vida, cuando escribe el *Postfacio* a la 2ª edición alemana del *Capital,* habla abiertamente de *su método dialéctico,* y lo contrapone frontalmente al de Hegel: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo". Y añade Marx a continuación una vieja proposición suya, su proposición radical en *La Ideología Alemana,* que ya hemos analizado de diversas formas en este trabajo: "Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre" (cf. *El Capital,* ed. cit., vol. I, p. xxiii).

Lo que ocurre es que la *filosofía* de Marx es radicalmente nueva; tan radical y tan nueva, que ya no consistirá en un "sistema" *ad usum philosophorum,* un cuerpo cerrado de ideas provisto de leyes aplicables en cualquier época, sino en todo lo contrario: una ciencia de lo real, que descubre, entre otras cosas, que "cada época histórica tiene sus propias leyes" (*ibidem,* p. xxii),

---

que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma, así, en crítica de la tierra..." (Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* ed. Nuevas, Buenos Aires, 1965, p. 11). Subsiste, pues, la pregunta: la crítica de Marx, ¿va contra toda filosofía, o sólo contra las ideológicas, esto es, las que sirven de *justificación* a un orden material existente? Nosotros creemos que en el espíritu de Marx estaba lo que, empleando un término contemporáneo, puede llamarse *filosofía científica.*

y que por sobre todas las cosas afirma que no es la conciencia de los hombres lo que determina a lo real, sino a la inversa: es lo real lo que determina a la conciencia. Los llamados "elementos conscientes", dice Marx en el *Postfacio* arriba aludido, juegan sólo un papel secundario en la historia de la cultura.

Volvamos ahora a nuestro razonamiento originario. La crítica de Lefebvre se nos revela errada por cuanto sí es posible y legítimo hablar del marxismo como de una *filosofía;* siempre, claro está, que se haga énfasis en el carácter *científico* de esta filosofía, puesto que se funda, como decía el propio Marx, en todo lo "empíricamente registrable". Así la entiende, a nuestro juicio, Sartre, incluso cuando habla del marxismo como de "la filosofía de nuestra época". El hecho de que Marx haya realizado la crítica de las filosofías *ideológicas* no significa, para Marx, que *toda filosofía* sea ideológica. Un saber es ideológico en la medida en que se presenta como algo *dado,* independiente de la realidad histórica y sin conciencia de su dependencia respecto a las relaciones materiales humanas: es un saber imperativo, represivo, apriorístico. Una filosofía que no tenga esos rasgos y parta —como lo hace Marx— de un análisis de la estructura de la realidad histórica apoyado en un método dialéctico, no tiene por qué ser considerada "ideológica", precisamente por haber instalado en su seno la crítica permanente y la conciencia vigilante frente a cualquier asomo de hipostatización y ante cualquier tentación de autoconsiderarse como un Saber ya dado y definitivo; precisamente por ser histórico, este Saber es intramundano y posee los rasgos de un *modelo* en el sentido riguroso del término, esto es: no un paradigma fijo, sino un cuadro de variables que pueden ser sustituidas y modificadas por la historia misma. Tal vez sea

esto lo que Sartre llama, con alto poder de síntesis y con virtuosismo lingüístico, *la philosophie devenue monde*.

Es posible y legítimo, pues, hablar del marxismo como de una filosofía, y no vemos en principio inconveniente alguno en admitir, con Sartre, que el marxismo es la filosofía de nuestra época. Pues esta filosofía es algo más que un "sistema": es, como dice Sartre, el *humus,* la tierra germinal en que vivimos; es la filosofía hecha mundo; es la filosofía que ha demostrado en la práctica histórica su postulado fundamental: transformar el mundo. Este hecho no puede ser negado ni siquiera por un antimarxista. Pero, no se olvide, es también la filosofía que se autocritica radicalmente, a fin de no llegar a creer que fue ella *en tanto sistema de ideas* lo que transformó el mundo: ha sido la práctica histórica la que ha realizado esa transformación. (Y cuando esa práctica revolucionaria se ha detenido, burocratizado, la filosofía marxista se ha detenido también, se ha burocratizado, se ha constituido en *ideología*).

Con esto damos por respondida la pregunta o problema (a). La noción de ideología que maneja Sartre en los textos citados (1 y 2) supone la admisión del marxismo, en tanto *filosofía,* en sus dos sentidos aludidos: como cuerpo científico de ideas basadas en el método dialéctico, y como doctrina hecha mundo, constituida en el *devenir-monde-de-la-philosophie*. Ahora bien: ¿habrá que llamar *ideólogos* a todos los que hoy viven *dentro* de esta filosofía hecha mundo?

Con esto pasamos al área del problema (b): ¿qué relación hay entre el uso que hace Sartre de "ideología" y el que de este mismo término hace Marx?

La forma como Sartre usa el término "ideólogos" no parecería ofrecer problemas para su comprensión. Tal vez bastaría con decir: hoy en día, a esta altura del

siglo, no hay otra filosofía "hecha mundo" que el marxismo; mientras no se supere la *praxis* que engendró a esa filosofía, ninguno de nosotros podrá crear una filosofía radicalmente nueva: seremos, entre tanto, comentaristas, hombres de cultura, parásitos del Saber, *ideólogos*. Formulado así, el pensamiento de Sartre a este respecto no ofrece complicaciones. Es cuestión de aceptar o no llamarnos todos "ideólogos" del marxismo mientras no advenga la revolución social.

Si lo miramos así, este asunto se resuelve admitiendo simplemente que Sartre ha introducido *un sentido más* de la palabra "ideología". De acuerdo al análisis que hemos hecho del uso marxista de ese término, el de Sartre surge como un nuevo sentido, como uno de tantos matices que esa palabra ha adquirido en el siglo XX.

Pero es preciso hacerle honor al genio de Sartre y confiar en que hay en ese uso de "ideología" *algo más* que un nuevo matiz. A poco que se medita en los textos de Sartre y se los relaciona con otros suyos, el problema deja de parecer tan sencillo de resolver. Por de pronto, se impone èste razonamiento: Sartre conocía el uso que hicieron Marx y Engels del término "ideología"; si se ha arriesgado en sus *Questions de Méthode* a inaugurar un uso distinto, debemos admitir que lo ha hecho a plena conciencia. ¿O no? ¿Deberemos dudar de que Sartre conociese —a la hora de escribir las *Questions*— el verdadero significado de la palabra "ideología" en Marx y Engels? *Esta es la delicada cuestión.*

Nos inclinamos a creer que Sartre ha paseado su oblicua mirada por la obra de Marx y Engels sin detenerse, con la calma necesaria, a examinar el verdadero sentido que ellos dieron al término "ideología". Sartre parece dar ese término por supuesto, sin sospechar que

pueda estar hoy en día necesitado de un riguroso análisis. Sartre lo usa confiadamente, al igual que tantos autores contemporáneos, sin cuestionar su equivocidad y sin preguntarse cuál es el sentido *genuino, vivant,* de esa palabra. Sartre, en consecuencia, lo usa en su *Critique* equívocamente y hasta contradictoriamente, lo que no es de extrañar, porque se trata de una contradicción que Sartre arrastra desde los tiempos de *Materialismo y Revolución.* Unas veces (textos 1 y 2) la ideología es un sistema parasitario frente a la Filosofía o Saber marxista; y otras veces "el *materialismo dialéctico* tiene sobre las ideologías contemporáneas la superioridad práctica de ser *la ideología* de la clase ascendente" (texto 4). ¿En qué quedamos? El marxismo, ¿es filosofía o es ideología? La contradicción es poco menos que literal. En su ensayo *Persistencia del idealismo en el último Sartre* (Caracas, 1969, aún inédito), Victoria Duno ha hecho notar una contradicción semejante a propósito de un texto de *Materialismo y Revolución:* "Sartre llega a afirmar que el materialismo es el *mito* del revolucionario y el existencialismo su *filosofía:* tesis exótica que no será capaz de convencer ni a marxistas ni a existencialistas, pero que ya supone un primer intento de acercamiento entre existencialismo y marxismo, en el que *el existencialismo fungiría de base real y el marxismo haría las veces de ideología.* Es evidente que la confusión de los papeles es total" (subrayado nuestro). También subraya Victoria Duno el hecho de que Sartre, en su *Critique,* parece olvidar el carácter *científico* del marxismo en beneficio de su aspecto "ideológico". (Nosotros preferimos insistir en que en el marxismo genuino no hay ningún "aspecto ideológico"; si lo que se quiere decir es que el marxismo tiene una función de clase o es el instru-

mento teórico de la clase en ascenso, es preferible que a esta función o aspecto lo llamemos *doctrinal* (una doctrina es algo que se sostiene a conciencia), pues se trata de un instrumento de lucha, un instrumento de *conciencia* y en modo alguno de un *credo* ciego. De un mártir cristiano primitivo sí podía decirse que tenía en su mente un instrumento *ideológico* de lucha: una fe, un credo, una confianza absoluta en la divinidad. Allá los que crean en el marxismo como en una Biblia; Marx no dejó un instrumento *ideológico,* sino un instrumento *teórico*. La mediación entre la teoría revolucionaria y la clase social que debe adoptarla y hacerla suya es una organización política: el partido comunista. (Que éste sea hoy o no *la vía* para que una clase históricamente en ascenso tome conciencia revolucionaria y haga suya la teoría, es ya otro problema completamente distinto, y no pequeño, por cierto).

Nos hemos encontrado ya con dos sentidos del término "ideología" en Sartre. Por una parte, el que se deriva del sustantivo "ideólogos", y por la otra, el que se desprende de entender al materialismo histórico como "ideología de la clase ascendente". Ambos sentidos —ya lo hemos entrevisto— son altamente problemáticos, no sólo por las contradicciones terminológicas en que incurre Sartre —de cuyo lenguaje no surge una idea clara acerca de lo que sean "filosofía" e "ideología"—, sino también porque, aun tomando aisladamente cada uno de los dos sentidos señalados y olvidándonos de que ambos son de un solo pensador, si los confrontamos con la noción marxista de "ideología" que hemos analizado en el capítulo II de este ensayo, vemos que ninguno de los dos concuerda con lo que Marx y Engels entendieron por "ideología". ¿Debemos concluir en que Sartre desvirtúa la doctrina

marxista de la ideología? Nosotros creemos que sí, y pensamos que ello se debe a la ambigüedad radical de la posición sartreana. Sartre afirma que la misión del Existencialismo —al que llama "ideología"— es la de preservar el marxismo, montarle una suerte de guardia pretoriana para salvarlo de los marxistas "vulgares", del oficialismo y la burocracia, y, además, para llenar sus vacíos o lagunas. Pero ¿cómo podrá —nos preguntamos— una *ideología* llenar los vacíos de una *ciencia;* cómo podrá salvaguardarla? Desde el punto de vista de la doctrina marxista de la ideología, eso es un absurdo. La ideología no puede erigirse en defensora de la verdad, como la falsa conciencia no puede asumir la defensa de la conciencia verdadera. Sin quererlo, Sartre pone al marxismo al revés. En Marx, es la *teoría* el arma contra los *ideólogos,* y la conciencia revolucionaria es lo único que puede unir a los proletarios de todos los países contra la explotación material y la explotación espiritual, productora la una de plusvalía material, y la otra de plusvalía ideológica. ¿O es que para Sartre "ideología" es sinónimo de "teoría", o de "toma de conciencia"? Si esto último es cierto, entonces es también cierto que la noción sartreana de ideología no sólo no concuerda con la noción genuinamente marxista, sino que es contrapuesta a ella. Y *tiene que ser así,* porque Sartre lo ha escrito con palabras que no ofrecen duda: el existencialismo es una ideología. Si hubiese escrito a continuación: "Es una ideología, y por tanto hay que combatirlo en nombre del marxismo", no habría problema. Pero Sartre se declara existencialista, esto es, *ideólogo,* y afirma que el existencialismo quiere hoy integrarse al marxismo. Quiere decir, entonces, que se trata de *integrar una ideología a la Filosofía marxista.* La manera de salvar al mar-

xismo de la esclerosis es insuflándole una dosis de saludable ideología existencialista.

No creemos que la idea hubiese gustado mucho a Marx, ni siquiera teniendo en cuenta los buenos propósitos sartreanos de instaurar un "marxismo heurístico", esto es, un marxismo que se revisa y critica constantemente. Pues, ¿cómo será capaz el existencialismo de proporcionar al marxismo ese vigor "heurístico"? Nosotros creemos, por eso, que una buena parte de los argumentos lukacsianos contra Sartre dan en el blanco, a pesar de las evidentes exageraciones de Lukács. El existencialismo francés, dice Lukács, pretende demostrar (después de la Liberación) que responde a las mismas exigencias del marxismo, pero *mejor que él;* mas para lograr tal pretensión, modifica ligeramente a Heidegger *sin tocar lo fundamental de su ontología* (cf. G. Lukács. *Existentialisme ou marxisme?,* ed. Nagel, París, 1948, cap. III, parágr. I).

No es el tema de este ensayo rastrear la presencia heideggeriana en la *Critique de la raison dialectique.* Pero algo puede afirmarse sin lugar a dudas: esa presencia existe, y existe en grado mucho más eminente de lo que estaría el propio Sartre dispuesto a reconocer. Sartre, por de pronto, está expuesto a toda clase de críticas por volver del revés nociones tan importantes en el marxismo como la de ideología. Pero, además, cabe siempre preguntarse con toda la malicia del caso: ¿no será, en efecto, el existencialismo una ideología? Y por tanto: ¿no será el existencialismo eso que dice Lukács: una ideología burguesa que, precisamente por ser *ideológica,* es antimarxista? Una ideología, escribe Horkheimer (cf. *supra*) es *un saber que no tiene conciencia de su dependencia,* definición que a nuestro juicio es auténticamente marxista. ¿No cabrá entender

al existencialismo como un saber que, pese a sus deseos de acercarse al marxismo, es profundamente dependiente de la misma sociedad capitalista burguesa que el marxismo se empeña en cambiar?

Nosotros sospechamos que esto es así, aunque nos reservamos un análisis más cuidadoso para otra ocasión. Entretanto, no es difícil constatar en Sartre la presencia de contradicciones que son mucho más que terminológicas, y que parecen obedecer, no a simples cuestiones "heurísticas", sino a divergencias de fondo —no siempre conscientes— con el marxismo.

Desde esta perspectiva podría entenderse también negativamente la afirmación sartreana de que el marxismo es la filosofía de nuestra época. Esta "filosofía de nuestra época", esta filosofía "hecha mundo" que más que un cuerpo científico doctrinal parece en Sartre una especie de gigantesco Saber difuso y ubicuo, un "humus", una suerte de sabiduría placentaria dentro de la cual vivimos, amnióticos y ciegos, ¿no parece más bien una *ideología?*

3. EL SABER INTERIORIZADO Y LOS "MASS MEDIA"

Como se ve, las complicaciones van surgiendo una tras otra apenas se punza analíticamente el dorso de una noción de "ideología" —la de Sartre— que en apariencia no ofrecía otra complejidad que la de ser una noción más, una nueva noción de ese término que no en vano está compuesto de las dos palabras más equívocas y archisignificantes de la historia del pensamiento: *idea* y *logos.*

Hemos visto también que esa noción de "ideología" que parece negar *de facto* la presencia de *filósofos* en el planeta mientras no se superen las condiciones objetivas que engendraron la gran filosofía

matriz, el marxismo, resulta un tanto exótica e inoperante. Exótica, porque cae como un cuerpo extraño en unas aguas ya bastante turbias: aquellas donde sobrenada la palabra "ideología". Inoperante, porque en el preciso instante intelectual en que se pretende casar a Existencialismo y Marxismo se introduce una noción ambigua o de dos caras que, o destruye al marxismo, o invalida al existencialismo. En efecto, si, según la primera cara de esta "ideología", resulta ser el marxismo una filosofía y el existencialismo una ideología, o esta última palabra está puesta en el sentido marxista (caso en el cual se invalida al existencialismo como saber y como verdad), o no está puesta en el sentido marxista (y entonces no se comprende qué diferencia habrá entre filosofía e ideología, cosa que oscurece totalmente el contenido sartreano). Y si, por otra parte, de acuerdo con la segunda cara del término, resulta que el marxismo es la "ideología de la clase ascendente", o Sartre no se comprende a sí mismo, o se contradice flagrantemente, o lo que es más posible: usa "ideología" y "filosofía" indiscriminadamente, con total ausencia de rigor y adaptándolas a las necesidades *persuasivas* de su discurso; en este caso nos encontramos con lo que Aristóteles habría llamado discurso *retórico,* en oposición a discurso *demostrativo.*

Este aspecto no es de desdeñar en uno de los más grandes hombres de letras de nuestra época y a quien el tiempo habrá de considerar como a un genial creador literario que anduvo *de paso* por la filosofía. Pero advirtamos desde ahora que no es pretensión nuestra restar profundidad al pensamiento sartreano. Se puede ser un profundo pensador y no ser un pensador científico, sino un artista. Se puede ir tan lejos con analogías como con explicaciones. Se puede usar un vocabulario

las mediaciones"), Sartre recurre a la vieja metáfora del "reflejo", y emplea el mismo vocabulario óptico de Marx. No podemos, es cierto, imputar a Sartre poca diligencia en su afán de explicar el "complejo proceso" mediante el cual la superestructura se genera de la estructura, aunque tal vez haya que recordar que, como ocurre en todo análisis estructural, el estudio de la *génesis* de determinada estructura (la ideología, p. ej.) supone abandonar el plano sincrónico para entrar de lleno en el estudio de la historia; y, por tanto, ese estudio sólo tendrá lugar en Sartre cuando aparezca la prometida segunda parte de la *Critique,* donde, como él mismo dice en las palabras finales de su gigantesco primer volumen, *nous découvrirons la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique.* Sin embargo, es de extrañar ese empleo acrítico del malhadado "reflejo" que tantos estragos ha hecho entre manualistas y apologetas, muy especialmente entre los estéticos de la URSS.[2] ¿Por qué no ha creído Sartre conveniente modificar ese vocabulario exangüe e inválido? ¿Por qué no profundiza en sus propias intuiciones, como, por ejemplo, en la que viene casi explícita en el texto antes citado, donde afirma que la *re-*

2. En los *Ensayos de Estética marxista-leninista* de la Academia de Bellas Artes de la URSS, academia que se autotitula "Instituto de investigación científica", hay todo un capítulo denominado "La imagen artística como forma *refleja* de la realidad" (Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, p. 111), donde se pretende —a la sombra de citas de Marx y Lenin— enlazar el arte con la ideología de un modo tan extremadamente vulgar, que termina olvidándose por completo el sentido marxista de "arte" y de "ideología"; todo ello se hace en nombre del *reflejo,* y de un extraño "pensar por imágenes" que sospechamos debe ser el razonamiento por analogía, o, más brevemente, el que corresponde a la metáfora.

fracción de la estructura en la superestructura se da "en otros campos y, *en particular, en el campo del lenguaje*"?

A nuestro juicio, el verdadero nudo germinal de la teoría marxista de la ideología está en esa afirmación: ideología es *expresión, lenguaje.* No todo lenguaje es ideológico; el lenguaje de la ciencia no lo es ni quiere serlo; pero sí es lícito decir: toda ideología es lenguaje. Marx lo escribió literalmente así: ideología es *Ausdruck,* expresión de lo que los hombres creen que es la realidad. Sartre parece concordar con esto. Pero, ¿ha medido Sartre las consecuencias de su concordancia en este punto con Marx?

Seamos justos. Sartre sí ha dedicado largas páginas de su *Critique* —que es un inasible *maremagnum* filosófico de 755 páginas en letra minúscula— al problema del lenguaje en el sentido anotado. Citaremos y comentaremos a continuación algunos fragmentos. Pero antes aclaremos en dos palabras el sentido de nuestras observaciones en este punto. Queremos demostrar con todo esto que a pesar de la no concordancia ya señalada, entre las doctrinas marxista y sartreana de la ideología, Sartre en diversos análisis concretos, llevado más que por una teoría, por un instinto intelectual, entrevé el genuino sentido (para nosotros, el marxista) del término "ideología". O dicho más simplemente: lo *usa* bien, cuando no teoriza sobre él. Para Marx, la moral, la religión, la metafísica, la vieja filosofía, son formaciones *ideológicas;* pero ¿qué son moral, religión, metafísica y, en suma, la vieja filosofía, sino *lenguaje,* puro lenguaje interpretativo que se queda en eso, en interpretar, y no pasa a *transformar* el mundo? Ideología es *Ausdruck,* expresión, lenguaje mediante el cual los hombres se hacen la ilusión de que poseen

impreciso y multívoco, y ser, sin embargo, un gran artista del pensamiento. Por lo demás, Sartre siempre tendrá a su disposición aquella frase de Federico Nietzsche, entre irónica y sentimental: "Nada nos produce tanto gusto a los filósofos como que nos llamen artistas".

Nos faltan aún por considerar aquí dos cuestiones fundamentales, a saber: los posibles orígenes o fuentes del concepto sartreano de "ideología", y su carácter *historicista.* Antes de abordar estos dos puntos, consideraremos un interesante texto de Sartre —el que hemos clasificado en el Apéndice como texto Nº 5—, donde, sin mencionarse la palabra "ideología" (y sí, en cambio, "superestructura"), se alude directamente a la doctrina marxista de las *formaciones ideológicas,* que en Marx aparecen dialécticamente relacionadas con las formaciones económico-sociales. Como se verá, lo interesante del texto es que nos sirve para constatar cómo Sartre es capaz de acercarse a la genuina noción marxista de "ideología", lo que viene a complicar aún más esa exótica noción que presenta al comienzo de sus *Questions de Méthode.* La cita pertenece al Libro I, C, 4, de la *Critique:*

> Lo que intentamos mostrar aquí es que todas las pretendidas superestructuras están ya contenidas en la infraestructura como estructuras de la relación fundamental del hombre con la materia trabajada y con los otros hombres. Si luego las vemos aparecer y plantearse como *momentos abstractos* y como superestructuras, lo que ocurre es que un proceso complejo las *refracta* a través de otros campos y, en particular, en el campo del lenguaje. Pero *ni una idea, ni un valor, ni un sistema* serían concebibles si no estuviesen ya contenidos, a todos los niveles de la experiencia y bajo formas variables, en todos los mo-

> mentos de la actividad y de la alienación, a la vez como signo, como exigencia en el útil y como desvelamiento del mundo a través de ese útil por el trabajo.
>
> (*Ed.* cit., p. 303, nota).

Es evidente que esas palabras de Sartre están también imbuidas del espíritu, la letra y la fuerza crítica de *La Ideología Alemana,* en la que Marx y Engels denuncian la dependencia dialéctica de toda ideología con respecto a la estructura económico-social. Es evidente también que, aunque no mencione la palabra "ideología", Sartre está pensando en ella; pues en la obra de Marx, "superestructura" significa propiamente: "superestructura ideológica", tal como consta, por ejemplo, en el celebérrimo prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política.* Es evidente, asimismo, la adopción por parte de Sartre de la crítica radical de las ideologías que hizo Marx desde su juventud; ello se patentiza en su empeño, típicamente marxista, de desmomificar las superestructuras y denunciar su falso carácter de "momentos abstractos". Por último, todas estas evidencias se resumen en un hecho singular: Sartre llega a emplear la misma metáfora usada por Marx para caracterizar la formación ideológica, y que nosotros hemos analizado críticamente al comienzo de este ensayo. Donde Marx dice que la ideología puede entenderse, en una primera aproximación analógica, como un *reflejo* producido por la realidad histórica en la mente de los hombres (del mismo modo como en la cámara oscura..., etc.), dice Sartre: "Si luego las vemos aparecer y plantearse como momentos abstractos y como superestructuras, lo que ocurre es que un proceso complejo las *refracta* a través de otros campos...". En su empeño de buscar *mediaciones* (Althusser ha dicho de Sartre que es "el filósofo de

lo real. Por esto decimos que Sartre llega, por sus propios medios, a una formulación semejante a la de Marx, al decir que la forma como la estructura social se "refleja" en la superestructura (ideológica) es el *lenguaje*. Nos interesaba subrayar esto para afirmar que, si bien el Existencialismo en cuanto es de raíz ideológica nada tiene que añadir al marxismo, eso no impide en modo alguno que el individuo Sartre preste en su *Critique* y otros escritos un valioso servicio a la ciencia marxista. El primero y no flaco reside en su ataque despiadado al marxismo vulgar. En nuestro vocabulario, pero refiriéndonos a Sartre, podemos afirmar que éste ha puesto al descubierto el carácter *ideológico* del marxismo oficial; o en otras palabras: su solapado idealismo. Sartre ha puesto al vivo, desde los años posteriores a la Liberación, en *Les Temps Modernes* y junto a la pluma nítrica de Merleau-Ponty, el carácter represivo, impositivo, del marxismo oficial, constituido en una especie de sabiduría del dogma. Por esto decimos que, aunque su letra existencialista a veces lo traicione, su espíritu es francamente marxista. Aunque sólo fuera porque Sartre es el pensador contemporáneo que ha hecho el esfuerzo más gigantesco para *pensar dialécticamente,* bastaría para considerarlo un espíritu marxista. Pues eso es ser marxista, y no hacer protestas de fe, confesiones ideológicas. Pero, además, Sartre ha contribuido al desarrollo de la ciencia marxista en aspectos particulares como el que ahora nos ocupa, a saber: la ideología como lenguaje.

Oigamos a Sartre, en pleno corazón de la *Critique,* referirse a ciertos objetos *práctico-inertes* particularmente interesantes. Son objetos de sentido colectivo, tales como el televisor, la radio; mercancías que —aña-

damos nosotros— no llegó Marx a conocer, pero a las que habría más enérgicamente que nunca calificado de *fetichizadas,* y en las que se cumple la característica radical de toda mercancía bajo el capitalismo: la de ser objetos *físicamente metafísicos* (cf. *El Capital,* ed. cit., vol. I, p. 37). Es impresionante, por cierto, ver cómo Marx profetiza el advenimiento de radios y televisores, *mass media:* "En cuanto empieza a comportarse como *mercancía,* la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que *se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos* mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso".

Este introito marxista es apropiado para que oigamos mejor a Sartre, a quien citaremos esta vez en su propio idioma para no cercenar ciertos matices:

> Les ménagères qui font la queue devant le boulanger, en période de disette, se caractérisent comme rassemblement à structure sérielle; et ce rassemblement est *direct:* la possibilité d'une brusque *praxis* unitaire (l'émeute) est immédiatement donnée. Par contre, il existe des objets pratico-inertes de structure parfaitement définie qui constituent eux-mêmes, parmi la multiplicité indéterminée des hommes (d'une ville, d'une nation, du globe), une certaine pluralité comme rassemblement *indirect.* Et je définirai ces rassemblements par *l'absense:* par là je n'entends pas tant la distance absolue (dans une société donnée, à un moment donné de son développement) qui n'est, en réalité, qu'une vue abstraite mais l'impossibilité pour les individus d'établir entre eux des relations de réciprocité ou une *praxis* commune *en tant qu'ils sont définis par cet objet* comme membres du

rassemblement. Il importe peu, en effet, que tel auditeur de la radio possède lui-même un poste émetteur et puisse, en tant qu'individu, se mettre en rapport, *plus tard,* avec tel autre auditeur d'une autre ville ou d'un autre pays: le fait même *d'écouter la radio,* c'est-à-dire de prendre à telle heure, telle émission, *établit un rapport sériel d'absence* entre les différents auditeurs. En ce cas, l'objet practico-inerte (*c'est valable pour tout ce qu'on appelle "mass media"*) ne produit pas seulement l'unité hors de soi dans la matière inorganique des individus: il les détermine dans la séparation et il assure, en tant qu'ils sont séparés, *leur communication par l'alterité.* Quand je "prends" une émission, le rapport qui s'établit entre le speaker et moi n'est pas une relation humaine...

....

En outre, les radios représentent le point de vue du gouvernement ou certains intérêts d'un groupe de capitalistes; ainsi peut-on concevoir que l'action même des auditeurs (sur les programmes ou les opinions exposées) restera sans effet... L'auditeur en désaccord avec la politique du gouvernement, même si, en d'autres lieux, au milieu de gropues organisés, il s'oppose efficacement pour sa part à cette politique, saisira son activité passive —sa "receptivité"— comme impuissance.

....

...Dans son principe, dans sa réalité de voix humaine, cette voix de speaker est *mystificiante:* elle se fonde sur la réciprocité du discours, donc sur la relation humaine et c'est réellement *une relation réifiante* dans laquelle la voix se donne comme *praxis* et constitue l'auditeur comme objet de la *praxis,* bref c'est une relation unnivoque d'intériorité comme celle de l'organisme agissant avec l'environnement matériel mais dans laquelle je suis, a titre d'objet inerte, *soumis comme matérialité inorganique*

au travail humain de la voix. Pourtant je peux, si je le veux, tourner le bouton...

Elle continuera de résonner dans des milliers de chambres devant des millions d'auditeurs. C'est moi qui me précipite dans la solitude inefficace et abstraite de la vie privée sans rien changer à l'objectivité. Je n'ai pas nié la voix: je me suis nié en tant qu'individu du rassemblement. Et, surtout lorsqu'il s'agit d'émissions *idéologiques,* au fond c'est *en tant qu'Autre* que j'ai souhaité que cette voix se tût, c'est-à-dire en tant qu'elle peut, par examplc, nuire aux Autres qui l'écoutent... Ce que j'éprouve justement, c'est *l'absence* comme mon mode de liaison aux Autres.

....

...cette *solitude en commun* qu'elle (la voix) a crée pour tous comme leur lien inerte. Dès que j'envisage en effet une action pratique contre ce que dit le speaker, je ne puis la concevoir que *sérielle:* il faudrait prendre les uns après les autres les auditeurs... Evidemment, cette sérialité mesure mon impuissance et, peut-être, celle de mon Parti... Ainsi l'auditeur impuissant est constitué par la voix même comme *membre-autre* du rassemblement indirect: en même temps que les premiers mots une relation latérale de sérialité indéfinie s'établit entre lui et *les Autres.*

....

Naturellement, cette relation a eu son origine dans UN SAVOIR PRODUIT PAR LE LANGAGE LUI-MEME en tant qu'il est un moyen pour les *mass media*... Mais ce savoir (lui-même d'ordre sériel par son origine, son contenu et son objectif pratique) s'est dépuis longtemps transformé en *fait.* Tout auditeur est objectivement défini par ce fait réel, c'est-à-dire par *cette structure d'extériorité qui s'est* INTERIORISEE EN SAVOIR.

(*Critique*..., Livre I, D, ed. cit., pp. 320-322).

> Il serait tout à fait erroné de réduire ces structures (colectivas, L. S.) et *leur mode d'expression* aux seules sociétés capitalistes et de les considérer comme un produit historique du capital. En fait, on en trouve d'autres —différentes par le contenu mais semblables par leur essence— dans les sociétés socialistes. Un journaliste polonais citait avec indignation cette phrase qui s'était étalée sur tous les murs de Varsovie, deux ans avant Poznan: "La tuberculose freine la production". Il avait raison et tort de s'indigner, tout ensemble. Raison parce qu'elle fait du tuberculeux en tant que travailleur manuel un simple rapport négatif (et inerte) du microbe à la machine. Peu de slogans, en effet, manifestent avec plus de clarté la parfaite équivalence, à l'interieur d'un collectif, de la multiplicité sérielle et de l'objet matériel commun. Mais, d'un autre côté, la phrase n'est pas stupide, ni fausse: elle est l'expression de *la bureaucratie* comme décomposition (par les exigences d'un champ pratico-inerte) d'un groupe actif de direction en rassemblement sériel. La bureaucratie, en effet, c'est l'Autre érigé en principe et en moyen de gouvernement: cela signifie que la décomposition du groupe a totalment referme *le champ infernal du pratico-inerte* sur les hommes. Ce n'est point que l'homme cesse d'être l'avenir de l'homme mais cet homme à venir vient à l'homme *comme la chose humaine.*
>
> (*Ibidem,* pp. 348-349, nota).

Consideraríamos excesiva esta cita de fragmentos entresacados de la enorme obra de Sartre, si no fuera porque estamos seguros de brindarle con ello un beneficio al lector y, de paso, un homenaje al genio de Sartre, presente más que nunca en los fragmentos antes transcritos. Juan David García Bacca, después de leerse la *Critique,* escribió con irónico entusiasmo un

artículo donde decía que sobre Sartre hay cuatro puntos indiscutibles: que es feo, que es un pelmazo, que es un entrometido y que es un gran filósofo. Lo de "pelmazo" se refiere a la *Critique*, "de 755 páginas, de 55 líneas en promedio, en formato ladrillesco, con la amenaza, ya en la portada, de ser sólo el primer volumen" (cf. "Crítica de la Razón Dialéctica de J.-P. Sartre", diario *El Nacional*, Caracas, ed. del 18 de julio de 1965). Lo de "entrometido" se refiere a que Sartre invade como un chorro, con su prosa opulenta, toda clase de comarcas filosóficas, sin importarle lo que de él piensen los poseedores de "cotos cerrados". Lo de "feo" y lo de "gran filósofo"... Recordamos estas donosas observaciones de García Bacca porque, en efecto, tal es el amontonamiento de páginas y de ideas en esta *Critique*, que semejante condición se vuelve contra ella y es casi una objeción; viven en ese océano de reflexiones numerosos parajes que, independientemente de su significación dentro del conjunto sistemático, poseen valor analítico intrínseco, y destellan como fragmentos preciosos, pero que hasta hoy, después de casi una década de haber aparecido el volumen en París, permanecen injustamente inadvertidos. Los comentaristas de Sartre, preocupados —con razón— por averiguar y precisar el carácter definitivo de esa "dialéctica fundamental", y por fijar criterios acerca de la relación problemática entre una dialéctica fundamentada *a priori* y la dialéctica marxista, no parecen haber tenido otro remedio que dejar de lado lo que, a nuestro juicio, constituye y constituirá el valor permanente de esta obra sartreana: sus análisis particulares, sus descripciones infinitamente sagaces de la realidad humana contemporánea. Uno de estos análisis es el que hemos citado anteriormente en algunos frag-

mentos; un análisis que arroja luz definitiva sobre un problema tan agudo como *la formación de la superestructura ideológica propia del capitalismo en su fase actual,* y la relación de este problema con el del *lenguaje.* Ciertamente, no olvidamos que, desde una perspectiva total de la *Critique,* la obra de Sartre se encamina hacia la constitución de una "antropología estructural e histórica" que debe servir —tal parece ser su pretensión— de fundamento apodíctico, apriorístico, de la razón dialéctica marxista, y que esto mismo, como lo señala Federico Riu en sus *Ensayos sobre Sartre,* resulta un propósito incompatible con la dialéctica marxista: "...retroceder a un plano antropológico formal, como propone Sartre, con el fin de apresar las supuestas formas dialécticas originarias de la *praxis* humana, es, desde el punto de vista marxista, ingresar en el reino de la especulación" (Federico Riu, *Ensayos sobre Sartre*, ed. Monte Avila, Caracas, 1968, p. 165). Es cierto, decimos, que no se puede olvidar este hecho a la hora de destacar el valor de ciertos análisis particulares sartreanos, como el que hemos indicado acerca de la formación de la ideología en el capitalismo actual. Esto es tan cierto como que el presupuesto de todo análisis estructural marxista tiene que partir de la prioridad lógica del todo sobre las partes; y así, cualquier análisis particular de Sartre no descubre su sentido definitivo más que confrontándolo con la totalidad estructurada de la *Critique,* y aún más: con *El Ser y la Nada* (1943). Un primer resultado de tal confrontación sería precisamente el que ya hemos atisbado en este trabajo, a saber: que a pesar de su infinita lucidez y, ¿por qué no?, de su marxismo genuino en ciertas consideraciones particulares, la totalidad de la obra sartreana en cuanto tal aparece como un em-

peño *ideológico,* especulativo, situado en aquella zona que precisamente combate el marxismo, y que, como vimos, Horkheimer caracteriza con estas agudas palabras: un Saber que *no está consciente de su dependencia.* No vamos a cometer nosotros la vulgaridad de afirmar, como gustan algunos de hacerlo, que Sartre depende, sin saberlo, de un origen "pequeño-burgués"; pero sí es perfectamente lícito decir algo que por lo demás no es de extrañar: que Sartre en su *Critique* sigue dependiendo del *Ser y la Nada,* esto es, de Heidegger y de la pretensión heideggeriana de establecer una "ontología fundamental", análoga en todo sentido —como escribe Riu en el libro ya citado— a la "dialéctica fundamental" sartreana. Ahora bien: el *no saber,* el *no-ser-consciente* Sartre de la incompatibilidad *total y radical* de semejante dialéctica apriorística con la marxista, *es un presupuesto ideológico.* (Victoria Duno, en el ensayo ya citado, lo dice con palabras acaso más concretas al hablar de "persistencia del idealismo en el último Sartre").

Esta y no otra es la razón profunda de todos los equívocos, ambigüedades y contradicciones en que hemos visto incurrir a Sartre en sus usos de "ideología". Por si fuera poco, a los varios e incompatibles sentidos que hemos rastreado en la *Critique,* se añade ahora otro, presente en los textos antes citados; es el sentido —de uso corriente, por lo demás— que viene dado al referirse Sartre a ciertas "emisiones ideológicas" que se oyen por la radio, emisiones en las que se expone *doctrinalmente,* por ejemplo, la opinión del gobierno. Sentido que, como hemos visto, tampoco casa con la significación genuinamente marxista que hemos propuesto en este ensayo. Dentro del contexto sartreano, cabría decir más exactamente —con vocabulario distinto

al de Sartre— que *todas las emisiones de la radio son ideológicas,* muy en especial *las que no trasmiten doctrina alguna,* pero están dedicadas, por ejemplo, a sugestionar al auditor para que consuma incesantemente mercancías: cigarrillos, pulidoras, lavadoras y demás trastos. La radio puede, incluso, sugestionar al auditor para que compre una radio, esto es: la mercancía puede hacerse propaganda a sí misma y convencer, de paso, a ese hombre serial que la oye, de que sólo consumiéndola a ella, sólo devorándola podrá ser feliz. Pura ideología.

Pero lo que queríamos demostrar con todo lo anterior es que, a pesar del sentido *total* de la *Critique,* y del carácter ahistórico de esa "dialéctica fundamental", numerosos análisis sartreanos, *particulares e históricos,* tienen un alto grado de validez, incluso desde el punto de vista marxista. Pues no debe olvidarse que, a pesar de la meta mencionada, Sartre "parte, como Marx, del individuo social determinado por relaciones sociales y situado necesariamente en un momento del proceso histórico" (cf. F. Riu, *op. cit.*, p. 162). Cuando Sartre habla de la radio, del *speaker* y de los *mass media* en general, es evidente que hace gravitar su análisis sobre la realidad contemporánea; sus "colectivos", sus objetos "práctico-inertes", la "serialidad", ese "hombre-Otro" que García Bacca prefiere llamar "uno' en cuanto uno de tantos", etc., adquieren así un resplandor inusitado, al dejar de ser, en contra del propio Sartre, categorías formales, para llenarse de un contenido empírico concreto.

Digámoslo más enfáticamente. Sartre demuestra, por ejemplo, que es capaz de analizar con infinita precisión la formación ideológica propia de la sociedad industrial contemporánea en el hemisferio occidental,

sin eludir ninguna de las *mediaciones* que explican, a partir de la estructura económica de esa sociedad, el gigantesco y omnímodo fenómeno de la alienación, cuyo justo lugar de análisis es hoy la ideología. (Esto último intentaremos demostrarlo en el capítulo V, donde sugeriremos la tesis de que la estructura económica del capitalismo, en el transcurso de los últimos ciento cincuenta años, *ha producido su propia y específica ideología* y, como era de esperarse, ha elevado sus típicas relaciones de producción a esa esfera, con lo que ha resultado ese fenómeno cualitativo tan extraño como real, que hemos bautizado con un nombre audaz acaso soñado por Marx: *la plusvalía ideológica*). Pues bien, aunque Sartre es capaz, decíamos, de describir con mano maestra y *sur le vif*, en un análisis histórico concreto y utilizando una dialéctica genuinamente marxista, el fenómeno de la ideología, no parece caer en la cuenta de que *eso precisamente* era lo que Marx y Engels llamaban *ideología*. Ocupado en inventar su rica terminología, que constituye, sin duda, una positiva contribución a la ciencia marxista, Sartre se olvida de ciertos conceptos matrices que Marx dejó como instrumentos indispensables para el análisis de la sociedad; instrumentos que, precisamente, Marx dejó a título de "abstracciones", cuyo valor epistemológico viene dado por la historia misma. Algún día trataremos de demostrar algo que sospechamos, a saber, que si Marx nunca emprendió el análisis sistemático de la ideología (su análisis fue de las filosofías ideológicas) en la sociedad capitalista fue porque esa ideología, en el siglo pasado, estaba *en proceso de formación;* si Marx saltara sobre sus huesos actualmente, es posible que en vez de comenzar hablando de la alienación del trabajo iniciase su análisis en la zona más altamente conflictiva de la sociedad industrial

avanzada: la ideología, donde tiene lugar la actual explotación del hombre por el hombre, la alienación ideológica, que más merece hoy llamarse explotación del hombre en cuanto tal, en cuanto poseedor de una conciencia y, sobre todo, de una inconsciencia. Allí, en la inconsciencia de cada uno, reside hoy, especialmente, el negocio capitalista; así como en la alienación laboral que Marx describía el elemento fundamental era lo secreto, lo oculto, lo que se hace a espaldas de la conciencia del obrero, de igual forma la producción de plusvalía en el mundo capitalista actual se ha instalado secretamente debajo de la conciencia, no sólo de los obreros, sino de todo el mundo. Por eso llamamos *ideológica* a esa plusvalía. Sartre ha descrito vívidamente el proceso mediante el cual el universo innumerable de lo práctico-inerte se apodera de la conciencia del hombre actual hasta reducirlo a la más completa impotencia; Sartre, incluso, llega a un radical pesimismo cuando no ve salida a esa impotencia ni siquiera en el "grupo" de hombres que se organizan para luchar contra esa situación. Describe el fenómeno en toda su infernal concreción, y subraya la presencia del ejército de colaboradores que no podía tardar mucho en crear el capitalismo: el ejército de las cosas que hablan, sugieren, ordenan y aterrorizan al hombre y lo convierten en "uno de tantos", y lo reducen a la más radical impotencia, pues vano asunto sería emprenderla contra las cosas mismas: ya lo hicieron, y fracasaron —cuenta Marx—, entre 1811 y 1816, los obreros que protestaban por la reducción de salarios, destruyendo máquinas a hachazos; a quienes se llamó *luddita* en remembranza de Ned Lud, un obrero que en 1779 hizo trizas dos telares pertenecientes a un rico industrial de Leicesteshire. Aquel Ned Lud representa la prehistoria de

lo que hoy es historia viva y presente puro: la agresión de lo inerte, la presión diaria de máquinas que hablan correctamente y estrujan la conciencia hasta desfigurarla, hasta convertirla en simple facultad-títere, manejada secretamente por una inconsciencia anegada de ideología y controlada por eso que con gran precisión se ha llamado el *policía subjetivo,* o policía interior. (La expresión es del economista Héctor Silva Michelena, en *Universidad, Dependencia y Revolución,* siglo XXI, México, 1970).

Sartre ha contribuido decisivamente al análisis de ese fenómeno ubicuo y casi inasible que es la ideología, y su análisis se afinca sobre la historia concreta, la historia contemporánea, y más aún, coetánea, pues entre líneas se lee a veces en tales análisis la historia del propio Sartre como individuo que ha sentido en carne viva la impotencia de ser, a pesar de su genio y su lucidez, *uno de tantos;* su enorme y constante esfuerzo de conciencia ha tenido un resultado que, en rigor, es negativo: su conciencia le ha servido para darse cuenta de que lo que realmente manda en el mundo es la inconsciencia.

Continuamente, a lo largo de este ensayo, nos hemos visto obligados a cercenar enérgicamente nuestro impulso de escribir más extensamente sobre los diversos temas que se van insinuando como siluetas de fondo a medida que pasamos la película de ideas y situaciones teóricas cuyo análisis es necesario para tener una mínima idea acerca del gigantesco y sutil problema de la ideología. No queda más remedio que dejar para otra ocasión ciertos temas que hemos traído hasta la superficie, so pena de alejarnos peligrosamente del propósito de este trabajo. Uno de esos temas emergentes es el planteado por el mismo Sartre en los fragmen-

tos suyos que hemos citado hace pocas páginas. Si los trajimos a colación, repetimos, es *ahora* tan sólo para demostrar que Sartre sí posee el instrumento dialéctico necesario (la "dialéctica general") para realizar un análisis marxista de la *ideología* de la sociedad industrial contemporánea; análisis que descubre a este fenómeno con las mismas características generales que ya le atribuyeron Marx y Engels en su visión predictiva del capitalismo.

Hemos dedicado una buena parte de este ensayo a analizar esos rasgos generales en los fundadores del marxismo. Acabamos ahora de mostrar cómo Sartre —quien ha tenido el vigor necesario para replantear la necesidad de un marxismo genuino—, a pesar de todas las contradicciones e imprecisiones que en él hemos hallado a propósito de "ideología", aporta análisis valiosos y fórmulas concretas para la comprensión de ese vasto fenómeno que él no cree, al parecer, conveniente designar con aquel vocablo. Para finalizar esta parte de nuestro ensayo, presentaremos a continuación un cuadro esquemático de las principales ideas contenidas en los fragmentos de la *Critique* que citamos arriba *in extenso,* en espera de una mejor oportunidad para desarrollar la multitud de perspectivas allí contenidas. La reducción semántica que hemos propuesto para el vocablo "ideología" tiene ese atractivo peligro: abre inmensas y concretas perspectivas de análisis en un tema que, sin duda, es *el tema* de nuestra época.

Del texto de Sartre se desprenden las siguientes proposiciones, básicas, a nuestro juicio, para cualquier análisis serio de la ideología de la sociedad industrial contemporánea (incluidas sus variables "desarrolladas" y "subdesarrolladas", y sin entrar aquí a precisar las diferencias entre estas variables):

a) Hay objetos práctico-inertes, como los *mass media*, perfectamente definidos, que constituyen en sí mismos una cierta pluralidad (como *rassemblement indirect*): son *colectivos*. Son conjuntos que se definen por la *ausencia;* ausencia que no ha de ser entendida como distancia absoluta. Escuchar la radio, p. ej., implica *una relación social de ausencia.*

b) Los *mass media* producen en los hombres una *unidad fuera de sí,* los determina en su separación y asegura su comunicación por la alteridad. La relación que se establece entre el locutor y el auditor no es una relación humana.

c) La voz del objeto colectivo es *mistificadora.* Establece una relación reificante y "yo" estoy sometido como materialidad inorgánica al *trabajo* de la voz (lo que significa *travail* en el texto sartreano podríamos ilustrarlo con un par de versos de *Les fleurs du mal*: *"La sotisse, l'erreur, le péché, la lesine / occupent nos esprits et travaillent nos corps..."*). (La palabra "trabajo" se originó en el terrorífico *tripalium* medieval).

d) La *voz* de los *mass media* representa el punto de vista *oficial* (no en el puro sentido estricto de lo que se decreta desde el palacio de gobierno; es algo más subterráneo e inconsciente aún; no es lo que *tú* permites o *yo* acepto, o lo que *él* dice, sino lo que SE permite, lo que SE acepta, lo que SE dice. ¿Quién piensa lo que SE piensa? —preguntaba Ortega y Gasset. Y respondía: "La *gente*". Ortega recordaba el origen de expresiones como *man sagt, man denkt,* o bien *on dit, on pense,* donde *man* y *on* [rudimento de *homo*] representan eso mismo que Sartre llama el hombre-Otro, y que Ortega llamaba desde los años veinte el "hombre-masa").

e) Los hombres son *definidos por esos objetos* como miembros del conjunto. El objeto les succiona su identidad. En consecuencia, toda rebelión individual contra el objeto está condenada a la soledad. Si apago el botón de la radio, no niego la voz; tan sólo *me niego* yo a ella. Para que mi acción sobre esa voz tuviese algún efecto real, tendría que comenzar por ser también acción *serial*. Pero la serialidad "mide mi impotencia y, acaso, la de mi Partido...".

f) ¿Dónde se origina todo esto? En *un saber producido por un lenguaje*. Un saber —añadamos— que se ha convertido en *hecho,* que se ha independizado de la vida humana y se impone a ésta desde fuera —represión— hasta lograr convertirse en parte de la vida inconsciente de cada cual —represión.

g) A modo de ejemplo, he aquí una de las consecuencias de ese saber interiorizado en la inconsciencia (es decir, *ideológico sensu stricto*): la *burocracia,* el Otro erigido en principio; mas no sólo —añadamos— en el sentido de *alius,* que es "otro-entre-varios", sino también en el sentido específico de *alienus*: ajeno, extraño, hostil.

h) Finalmente, una advertencia de Sartre: estas observaciones son válidas, no sólo para el llamado "mundo capitalista", sino también para el "socialista" (Sartre no especifica si "socialista" significa también el comunismo asiático). La alusión a cierta *burocracia* no deja lugar a dudas.

Comentar debidamente esta serie de proposiciones (que son sólo algunas de las muchas que es dable hallar en la *Critique*) nos llevaría a adentrarnos en un tema suculento que —ya lo hemos dicho— dejaremos para un trabajo especial sobre *cómo se forma la ideología.* Sólo queríamos aquí señalar el aporte de Sartre a este inmen-

so tema, y su vinculación con los *mass media,* que ha sido analizada a fondo por autores contemporáneos como Teodoro Adorno. Lo interesante en Sartre es su versión dialéctica y el peculiar lenguaje que introduce (a veces profundamente iluminador) para tratar temas específicos como el que Adorno llama "cultura de masas" o, más específicamente aún, lo que Riesman llama, con un vocabulario que pudiera haber inspirado a Sartre, ciudadanos "intra-dirigidos" y ciudadanos "alter-dirigidos" (cf. Teodoro Adorno, *Televisión y cultura de masas,* Eudecor, Córdoba, Argentina, 1966, cap. I, "La cultura popular más antigua y la reciente"; y David Riesman, *La muchedumbre solitaria,* ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, cap. I, 1).

Con esto damos término a un rodeo que, paradójicamente, debió prescindir del uso sartreano del vocablo "ideología" a fin de describir, siquiera parcialmente, la visión que Sartre ha tenido de esa compleja realidad que no él, sino Marx y Engels, llamaban propiamente *ideología.*

Volvamos ahora, con nuevas perspectivas, al uso planteado al comienzo de *Questions de Méthode,* relativo a los "ideólogos" y a la filosofía *indépassable*: el marxismo.

4. ORIGENES DE LA TEORIA DE SARTRE

Por su misma ambigüedad, cabe dar varias interpretaciones sobre el carácter y los orígenes de la teoría sartreana de los "ideólogos". La noción de "filosofía" allí implícita —como ya en parte lo hemos sugerido— es posible vincularla a problemas relativos a los orígenes del marxismo; a este respecto, traeremos a colación un interesante texto de Feuerbach. También es posible vincularla a una interpretación *historicista* del marxismo

emparentada con Gramsci, según sugiere Louis Althusser en *Lire le Capital.* Examinaremos ambas posibilidades, sin declararlas *a priori* incompatibles.

El texto de Feuerbach —que nos fue señalado por Victoria Duno— lo hemos hallado en la Introducción escrita por Francisco Rubio Llorente a su edición de los *Escritos de Juventud* de Marx (Karl Marx, *Escritos de Juventud,* selección, traducción e introducción de Francisco Rubio Llorente, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, UCV, Caracas, 1965, pp. 7-8). Este texto, que también recoge Karl Löwith en *Die hegelsche Linke* (Friedrich Fromman Verlag, 1962, p. 226), pertenece a la obra de Feuerbach *Grundsätze der Philosophie, Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-43), y reza así:

> Una cosa es una Filosofía que cae dentro de la misma época que las filosofías anteriores y otra muy distinta una Filosofía que cae dentro de un período totalmente nuevo de la humanidad; es decir, una cosa es una Filosofía que debe su existencia sólo a la necesidad filosófica, como por ejemplo la de Fichte en relación a la de Kant, y otra muy distinta una Filosofía que corresponde a una necesidad de la humanidad; una cosa es una Filosofía que pertenece a la Historia de la Filosofía y sólo indirectamente, a través de ella, se conecta con la Historia de la Humanidad y otra muy distinta una Filosofía que es inmediatamente Historia de la Humanidad.

Sería aventurado, claro está, señalar sin prueba alguna, un parentesco directo entre este texto de Feuerbach y aquellos donde Sartre expone su teoría de los "ideólogos" (*vid.* Apéndice, textos 1 y 2). Al igual que otros grandes escritores franceses, Sartre no parece darle mucha importancia al estudio y constatación de las fuen-

tes: ni las de otros, ni las suyas propias. Borra sus propias huellas, y presenta todos sus pensamientos en estado absoluto de creación, en *status nascens.* Nosotros, que no creemos demasiado en las virtudes de la erudición, no vamos a darle importancia a una presunta "influencia" de Feuerbach en Sartre. No obstante, es obvio, a la luz del texto presentado, que la teoría sartreana dista de ser original. Lo único original en ella residiría en que cierto género de filósofos es llamado por Sartre "ideólogos".

Comencemos por recordar que, a pesar de su apariencia marxista, la teoría de Sartre envuelve un peligro. Según Marx, en efecto —como también según Feuerbach en su texto—, una cosa es una filosofía ideológica, nacida de la filosofía misma e *inconsciente de su dependencia* con respecto a la realidad histórica material, y *otra cosa* muy distinta una filosofía nacida como respuesta consciente a una realidad histórica y animada por la voluntad de transformar esa realidad: es la diferencia que se establece entre un género filosófico que se limita a la contemplación —la "vida teorética" de los antiguos helenos— y otro género que incluye la acción en su programa. A pesar de las apariencias, no es ésta la idea de Sartre. En la idea de Sartre hay un elemento incompatible con el marxismo, a saber: la gran Filosofía, nacida de una necesidad material histórica, ha sido desvirtuada, se ha "detenido", y para restaurarla y completarla han surgido *ideologías* como el existencialismo. Nosotros hemos tratado de explicar que esto es un absurdo desde el punto de vista del marxismo, pues, en todo caso, han sido los *ideólogos* del marxismo los causantes de la parálisis de éste; ha sido la *ideologización* o *idolización* oficial del marxismo lo que lo ha vulgarizado y detenido. *A la ciencia sólo la puede completar y des-*

arrollar la ciencia misma, nunca la ideología. De lo contrario, ocurre que, como lo ha escrito Marcuse, *la théorie redevient idéologie* (cf. Marcuse, *Le marxisme soviétique,* Gallimard, París, 1968, p. 170).

Sin embargo, hay elementos en la teoría sartreana que permiten derivarla del texto de Feuerbach. Pero habría que hacerlo a contrapelo del mismo Sartre. No es exagerado decir que en esa teoría sartreana está más presente que nunca su *falsa conciencia* existencialista-heideggeriana. (No queremos sumarnos a los cazadores gratuitos de "falsas conciencias", pero en el caso de Sartre es evidente, y no somos los primeros en notarlo: cuando, por ejemplo, Riu, en sus *Ensayos sobre Sartre,* muestra la incompatibilidad radical entre la "dialéctica fundamental", de raíz heideggeriana, y la dialéctica marxista, no hace sino acusar a Sartre de tener "falsa conciencia"; lo mismo ocurre en el ensayo de Victoria Duno, donde se demuestra la *persistencia del idealismo* en el último Sartre. Recordemos a Engels: "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico". Habría, decimos, que derivar la teoría sartreana de las palabras de Feuerbach, pero a contrapelo, esto es: declarando *ideológico* al existencialismo, y usando el término en el estricto sentido marxista que hemos propuesto. El solo hecho de que Sartre pretenda, en cuanto existencialista, fundamentar el marxismo a base de una dialéctica formal, apriorística, es síntoma inequívoco de *inconsciencia ideológica,* de dependencia radical de un sistema de categorías ajeno al marxismo: lo admita o no, Sartre depende de eso que Lukács llama *le climat morbide de "Sein und Zeit",* y

es corresponsable de toda la inconsciencia heideggeriana frente a la historia real, que culmina —como se sabe— en la postulación de una historia del "ser" y de la ontología que lo ha "olvidado", independiente por completo de la historia real de los hombres. Sólo que Sartre, a pesar de sus contradicciones, nunca se ha negado a la historia real y actual como Heidegger, y por eso su obra posee un clima intelectual distinto.[3]

En este sentido —cuyos riesgos no eludimos— es posible analogar la teoría sartreana a la de Feuerbach. En efecto, no es lo mismo una filosofía *ideológica* (existencialismo), inconsciente de su verdadera génesis (el existencialismo sartreano no se originó, como *su* marxismo, al contacto de la Liberación, sino mucho antes, al contacto de las obras de Husserl y Heidegger), que una filosofía hecha mundo, en permanente contacto con la realidad histórica por haber nacido precisamente como *conciencia* de esa realidad (marxismo).

Sigamos parodiando a Feuerbach: no es lo mismo una filosofía que debe su existencia *sólo* a la necesidad filosófica (existencialismo de Sartre, derivación francesa de la ontología heideggeriana), que una filosofía que corresponde a una necesidad de la humanidad.

---

3. Como veremos un poco más adelante, es posible descubrir en la teoría sartreana de los "ideólogos" un rasgo típico de su visión *historicista* del marxismo. A este respecto, y a propósito de la *inconsciencia ideológica* —que aquí, más que nunca, es conciencia falsa—, una observación de Althusser viene a corroborar nuestro punto de vista: "En ce sens, c'est à dire *sous la condition de lui donner l'objet dont elle parle sans le savoir* (subrayado nuestro, L. S.), l'historicisme n'est pas sans valeur théorique: puisqu'il décrit assez bien un aspect essentiel de toute *idéologie,* qui reçoit son sens des intérêts *actuels* au service desquels elle est soumise" (*Lire le Capital,* ed. François Maspero, París, 1966, vol. II, p. 105).

Aclaremos: cualquier filosofía (como también cualquier ideología) nace de la realidad humana, pero *no cualquier* filosofía es respuesta a una necesidad humana, a un estado real de cosas que pide una filosofía transformadora.

Una cosa es una filosofía —continúa la parodia literal— que pertenece a la Historia de la Filosofía y sólo indirectamente, a través de ella, se conecta con la Historia de la Humanidad (ontología fundamental de Heidegger, de la cual depende la dialéctica fundamental de Sartre), y otra muy distinta una Filosofía que es inmediatamente Historia de la Humanidad (marxismo: *devenir-monde-de-la-philosophie,* como dice Sartre). No citaremos, por demasiado conocidas, las palabras de *La Ideología Alemana* donde se acusa a esas "historias de las ideas" o historias de la filosofía que se pretenden independientes de la historia material de los hombres: son *ideológicas* tales historias, pues no tienen conciencia (o la tienen falsa) de su dependencia respecto de aquella realidad. Ideologías a las que Marx y Engels oponen su *teoría* revolucionaria: una *teoría* que se unirá a la práctica histórica, se hará mundo.

Es posible —concluyamos— que la teoría sartreana sea una derivación un tanto exótica de su lectura de Feuerbach o, en todo caso —lo que es más seguro— de la misma *Ideología Alemana,* de Marx y Engels, que aparece, por cierto, citada en dos o tres oportunidades en las *Questions de Méthode.*

5. EL HISTORICISMO SARTREANO Y LA CRITICA DE ALTHUSSER

Examinemos ahora el posible carácter *historicista* de la especulación sartreana sobre los "ideólogos". Nos valdremos, para ello, de una observación deslizada por

Louis Althusser en el capítulo de *Lire le Capital* significativamente titulado "Le marxisme n'est pas un historicisme" (cf. L. Althusser, *Lire le Capital,* ed. cit., vol. II, cap. V, pp. 73-108). Consideramos el texto de Althusser muy acertado y trataremos de seguirlo de cerca, reduciendo nuestros comentarios a lo indispensable y trayendo en lo posible el agua a nuestro molino sartreano.

Althusser se enfrenta, en esta parte de su gran obra (no vacilamos en llamar grande a una obra que logra lo que muy pocas en nuestro siglo: *revivir* la teoría marxista y, por tanto, lanzarla al futuro), a uno de los malentendidos más graves que existen "no sólo sobre la lectura del *Capital*, no sólo sobre la filosofía marxista, sino sobre la relación que existe entre *El Capital* y la filosofía marxista, por tanto, entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, es decir, sobre el sentido de la obra de Marx considerada como un todo" (*op. cit.,* II, p. 73). Este malentendido surge de la *bévue* —error, "lapso"— que *ve* en el marxismo un historicismo; mas no un historicismo cualquiera, sino *absoluto.* Malentendido que pone sobre el tapete la relación *entre la teoría marxista y la historia real.* (Rogamos al lector que vaya reconstruyendo, a medida que avanzamos en esta exposición, el paralelismo con la problemática sartreana, en la cual desembocaremos directamente más adelante).

Pero —advierte Althusser— el marxismo *no* es un historicismo.

Es preciso comenzar por aclarar que hay diversos textos de Marx de los cuales, si no se tienen en cuenta ciertas cosas, podría derivarse una lectura historicista del marxismo. Marx, dice Althusser, *produjo* en su obra la distinción que lo separa de sus predece-

sores; pero no pensó "con toda la nitidez deseable el *concepto* de esa distinción" (p. 75). Transcribamos aquí literalmente a Althusser, por tratarse de una observación de primer orden para toda hermenéutica o "heurística" marxista: "Marx n'a pas pensé théoriquement, sous une forme adéquate et développée, le concept et les implications théoriques de sa démarche théoriquement révolutionaire. Tantôt il l'a pensée, faute de mieux, dans des concepts en partie empruntés, et avant tout dans des concepts hégéliens, —ce qui introduit un effet de décalage entre le champ sémantique originaire auquel sont empruntés ces concepts, et le champ des objets conceptuels auxquels ils sont appliqués. Tantôt il a pensé cette différence pour elle-même, mais partiellement, ou dans l'esquisse d'une indication, dans la recherche obstinée d'équivalents, mais sans parvenir d'emblée à enoncer dans l'adéquation d'un concept le sens original rigoreux de ce qu'il produisait. Ce décalage, qui ne peut être décelé et réduit que par une lecture critique, *fait objectivement partie du text même du discours de Marx*" (p. 76).

¡Cuántas cosas no se explicarían mejor si se tuviese en cuenta este hecho señalado por Althusser! En la primera parte de nuestro trabajo nos esforzábamos por hacer ver, por ejemplo, cómo ciertas *metáforas* de Marx (p. ej., la del "reflejo", para ilustrar la noción de "ideología"), que no eran sino equivalentes analógicos de realidades, han sido convertidas abusivamente por los comentaristas en poco menos que postulados: en teorías, explicaciones. Nos da la razón Althusser en una nota al pie del fragmento antes citado: "Sous ce rapport il faudrait consacrer toute une étude à ses métaphores typiques, à leur prolifération autour d'un centre qu'elles ont pour mission de *cerner*, ne

pouvant l'appeler par son nom propre, celui de son concept" *(ibid.)*.

Este fenómeno de *décalage*, que es propio de todo creador, es, a nuestro juicio, la exacta explicación de lo que ha ocurrido con la noción de ideología, y hemos tenido oportunidad de mostrarlo en este trabajo, tanto en el análisis de los textos de Marx y Engels como en el de los de Sartre. El error de óptica que confunde con dogmas y postulados lo que en Marx no eran a veces sino puras metáforas o bocetos insuficientes (especialmente en los escritos juveniles, teñidos de hegelianismo, y en *La Ideología Alemana*), es otra de las causas de la *ideologización* o *idolización* del marxismo que ha tenido lugar en nuestro siglo. Desde este punto de vista, como sugiere Althusser, Marx está por descubrir.

Volviendo a nuestro tema: el *décalage* mencionado es también causante de la lectura historicista de los textos de Marx. Althusser enumera (pp. 76-82) una serie de textos de Marx que pudieran ser aquellos donde el error de óptica haga ver un historicismo que en realidad no existe. Al menos hay dos importantes pensadores de nuestro siglo que han sufrido ese error: Gramsci y Sartre.

¿Cuál es la raíz del error? Reside en no advertir un hecho fundamental: que Marx no concibe toda la historia económica —ni ninguna otra— como el desarrollo, en sentido hegeliano, de *una forma simple, primitiva, originaria* —p. ej., el valor— inmediatamente presente en la mercancía. *No debe leerse El Capital,* dice Althusser, *como una deducción lógico-histórica de todas las categorías económicas a partir de una categoría originaria,* la categoría de valor o aun la categoría de *trabajo*. "Nos hallaríamos así ante una obra de esen-

cia hegeliana" (p. 82). Por esto, la cuestión del punto de partida reviste una gran importancia crítica, sobre todo si se consideran los malentendidos que, en concreto, surgen de una lectura acrítica del primer libro del *Capital.*

Aprovechemos para notar, al margen de Althusser, algo que anteriormente hemos señalado y que ahora cobra de nuevo repentino interés. Sartre propone su existencialismo como una especie de vanguardia del marxismo genuino. Hemos visto ya la crucial dificultad que existe para que tal pretensión resulte viable sin desfigurar los presupuestos últimos, sea del existencialismo, sea del marxismo: no puede constituirse en vanguardia del marxismo un sistema de pensamiento que, como el de Sartre, pretende sobrevolar el campo de la experiencia histórica para irse a buscar unas *formas* dialécticas *originarias* con cáracter de fundamentales y apriorísticas. Como lo dice F. Riu, "no cabe dentro del marxismo el proyecto sartreano de diseñar una antropología estructural que suministre las *formas* materiales de la *praxis* y aporte el fundamento apodíctico de la existencia de la dialéctica" (F. Riu, *op. cit.,* p. 165). Ahora bien: ¿no es, entonces, la pretensión sartreana un intento inconsciente de hegelianizar a Marx? Hegelianizar a Marx significa, como dice Althusser, suponer que el autor del *Capital* concibe la historia como el desarrollo de *formas* simples, primitivas, originarias; o sea: *formas* como las que fundamentarían —según Sartre— apriorísticamente toda dialéctica. Elaboremos dos conclusiones momentáneas que nos servirán para pasar a otras: 1) A pesar de sus novedades y matices, esas "formas" sartreanas, al igual que los "existenciarios" de Heidegger, terminan cayendo detro del campo que Marx llamaba "de las representaciones fijas"

(*fixierte Vorstellungen*) y, siendo *sólo ideas acerca de* la historia de los hombres, pretenden constituirse *en el fundamento de su historia real: zur Grundlage ihrer wirklichen Geschichte* (cf. *La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 213; en la edición alemana citada: *band* 3, p. 167). En suma, las "formas" apriorísticas de la dialéctica *fundamental* sartreana se nos revelan como *ideología,* no sólo porque suponen un inconsciente (pero real) alejamiento de la historia, sino también porque a pesar de todo esto Sartre, basado en sus "formas", propone a su existencialismo como vanguardia del marxismo, como doctrina destinada a *desarrollar* el marxismo. Comprendemos una vez más ahora el profundo equívoco y la no menos profunda ironía que se revela al analizar la noción sartreana de "ideología"; Sartre declara que el existencialismo es una ideología; nosotros, al margen de Sartre, anotamos lo siguiente: de acuerdo, es una ideología el existencialismo, y *por ello mismo* no es consciente de su diferencia con respecto a la ciencia marxista. En suma: es ideológico, y por ello mismo ignora radicalmente lo que significa *serlo.* Y 2) Si, como dice Althusser, los rasgos de una lectura historicista del marxismo se resumen en confundir la dialéctica marxista con la hegeliana y, por tanto, creer que *El Capital* es una deducción lógico-histórica de todas las categorías a partir de una categoría "originaria", "fundamental", entonces es conveniente calificar de una vez la visión sartreana del marxismo como visión *historicista.* Esto nos explicará mejor aún la teoría de los "ideólogos".[4]

---

4. En abono de la tesis de Althusser no sería difícil hallar textos de Marx y Engels. Con todo, se nos ocurre que ningún texto sería tan apropiado para probar el no-historicismo, y más aún, el declarado antihistoricismo de

Althusser rastrea minuciosamente los rasgos de lo que él llama la más acusada y rigurosa interpretación historicista del marxismo: la de Gramsci. Gramsci, dice Althusser, se muestra historicista en su concepción de la relación de la *teoría* de Marx con la historia real. Coloca, por ejemplo, en un cierto sentido, en el mismo rango de "concepciones del mundo", "ideologías", tanto a las religiones como al marxismo. Gramsci parece no hacer la necesaria diferenciación entre religión, ideología y teoría marxista; olvida, no tanto la diferencia formal (que es importante) que surge al poner Marx fin a todo "más allá" supraterrestre, sino lo que Althusser llama "la forma distintiva de esta inmanencia absoluta —su «terrenidad»—: *la forma de la cientificidad*". Así, Gramsci muestra una tendencia a pensar la relación de la *ciencia* marxista con la historia real

---

Marx, como el que éste redactó en lengua francesa, siendo aún joven, contra Proudhon, y que tituló para burlarse de éste, *Miseria de la Filosofía.* En la segunda parte de este libro ("Metafísica de la Economía Política"), y especialmente en la Primera y Quinta "Observaciones", se hallan los textos que decimos. Bastará con citar uno particularmente claro: "Supongamos con el señor Proudhon que la historia real, la historia según el orden cronológico, es la sucesión histórica en la que se han manifestado las ideas, las categorías, los principios. Cada principio ha tenido su siglo para manifestarse: el principio de autoridad, por ejemplo, corresponde al siglo XI; el principio del individualismo, al siglo XVIII. Yendo de consecuencia en consecuencia, tendríamos que decir que el siglo pertenece al principio, y no el principio al siglo. En otros términos: sería el principio el que ha creado la historia". (Marx, *Miseria de la Filosofía,* Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú (sin fecha), traducido directamente de la *editio princeps* francesa de 1847, p. 111). A propósito de las "categorías fijas, inmutables, eternas" de la economía política, véanse pp. 100-101.

bajo el modelo de la relación de una *ideología* "orgánica" (o sea, históricamente dominante y actuante) con la historia real. El concepto que permite a Gramsci pensar esa unidad total en esos términos es el concepto soreliano de *bloque histórico* (p. 90). En esto reside, dice Althusser, "le principe contestable de l'historicisme de Gramsci. C'est là qu'il retrouve spontanément le langage et la problematique théorique indispensables à tout «historicisme»" (p. 90).

Por otra parte, el historicismo gramsciano es visible en su confusión entre materialismo histórico y materialismo dialéctico: confusión en la que todo va en beneficio de lo "histórico". En la expresión "materialismo histórico", Gramsci destaca lo de "histórico" y denuncia lo de "materialismo" como sospechoso de "resonancias metafísicas". Con esto, se desvirtúa también el *materialismo dialéctico,* y se cae en una situación en la que, por una parte, toda ciencia se resuelve en la ciencia de la historia[5] y, por la otra, la teoría de la historia se precipita en la historia real. Se reduce —escribe Althusser— el objeto teórico de la ciencia de la historia a la historia real; se confunde el objeto de conocimiento con el objeto real. "Cette chute

5. No se nos escapa —y probablemente tampoco a Althusser— que Marx escribió en *La Ideología Alemana* lo siguiente: "Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia" (*Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte*). Pero no es menos cierto que el mismo Marx *tachó* en su manuscrito esa frase (cf. *La Ideología Alemana,* ed. esp. cit., p. 676; texto alemán ["borrado en el manuscrito"] en *Marx-Engels Werke,* Dietz, Berlín, 1962, band 3, p. 18).

Acaso lo más adecuado, dentro de la teoría de Marx, sea concebir a la historia como ciencia-matriz; lo cual no equivale, por cierto, a afirmar que toda ciencia se resuelve o se reduce a la ciencia de la historia.

—concluye— n'est rien d'autre que chute dans *l'idéologie* empiriste, mise en scène sous des rôles ici tenus par la philosophie et l'histoire réelle" (p. 94). Y añade Althusser: "Quel que soit son prodigieux génie historique et politique, Gramsci n'a pas échappé à cette tentation empiriste...".

Todas estas observaciones sobre Gramsci, encaminadas al establecimiento de la más rigurosa lectura de Marx, son aplicables con algunas variantes a Sartre. Podemos, en efecto, decir: sea cual fuere la prodigiosa magnitud del genio sartreano, no escapa a la tentación historicista. Pero hay más.

Veamos, en Sartre, cómo una posición historicista semejante a la de Gramsci afecta a la teoría de los "ideólogos". Teniendo en cuenta que una problemática como la del historicismo nunca impone variaciones absolutamente idénticas a los pensamientos que atraviesan su campo, es posible afirmar con Althusser que existe un estrecho paralelismo entre la teoría sartreana de los "ideólogos" y la teoría gramsciana de los "intelectuales orgánicos". Sin embargo, semejante paralelismo no implica necesariamente que la teoría de Sartre *provenga* de la de Gramsci. Dejémosle aquí la palabra a Althusser, cuyo estilo filosófico tiene la rara virtud de la síntesis:

> Chacun sait que la pensée de Sartre ne provient en aucune manière de l'interprétation du marxisme par Gramsci: elle a de tout autres origines. Pourtant, quand il a rencontré le marxisme, Sartre en a aussitôt donné, pour des raisons qui lui sont propres, une interpretation historiciste (qu'il se fût sans doute refusé de baptiser telle), déclarant que les grandes philosophies (il cite celle de Marx après celles de Locke et de Kant-Hegel) sont '*indépassables, tant que le moment historique dont*

elles son l'expression n'a pas été dépassé' (Critique..., p. 17). Nous y retrouvons, sous une forme propre à Sartre, les structures de la contemporanéité, de l'expression, et de l'indépassable ('le nul ne peut sauter par dessus son temps', de Hegel), qui, *pour lui,* représentent des spécifications de son concept majeur: *la totalisation,* —mais qui pourtant, sous les espèces de la spécification de ce concept qui lui est propre, réalisent les effets conceptuels nécessaires de sa rencontre avec la structure de la problématique historiciste. Ces effets ne sont pas les seuls: on ne s'étonnera pas de voir Sartre retrouver, par ses propres moyens, une théorie des 'idéologues' (*ib.,* 17-18), (qui monnaient et commentent une grande philosophie, et la font passer dans la vie pratique des hommes) bien proche à certains égards de la théorie gramscienne des intellectuels organiques.*

....

* On trouve même dans Gramsci (*Materialismo storico,* p. 197) en propres termes la distinction sartriene de la philosophie et de l'idéologie. (Althusser, *op. cit.,* p. 97).

Añade Althusser a estas certeras observaciones sobre la teoría de los "ideólogos" una más profunda aún, que afecta a todo el edificio conceptual de la *Crítica de la razón dialéctica* en un sentido que ya hemos venido avizorando. A la luz de lo ya dicho, nos asombrará aún menos —dice Althusser— constatar cómo opera en Sartre la *reducción necesaria*.de las diferentes *prácticas* (esto es, los diferentes niveles distinguidos por Marx), a una práctica única. En Sartre, por razones que tienen que ver con sus orígenes filosóficos, no es el concepto de *práctica experimental,* sino el de *praxis,* el encargado de asumir, al precio de innumerables "mediaciones"

("Sartre est le philosophe des médiations: elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des differences", *ibid.*, p. 98), la unidad de prácticas tan diferentes como la práctica científica y la práctica económica o política.

He aquí, una vez más, cómo la discusión de un punto particular del pensamiento sartreano —su teoría de la ideología— nos hace desembocar en graves cuestiones, la principal de las cuales ha sido ya señalada en este trabajo: la incompatibilidad que, en última instancia, hay entre marxismo y existencialismo. No sólo intervienen, en el caso de Sartre, razones estrictamente existencialistas, como la idea de una *praxis fundamental* directamente generada por la ontología fundamental heideggeriana, sino también una razón general, inherente a toda interpretación historicista del marxismo —como la rastreada por Althusser en Gramsci—, a saber: la negación práctica de la distinción entre la ciencia de la historia (materialismo histórico) y la filosofía marxista (materialismo dialéctico). En esta última reducción, según nota Althusser, la filosofía marxista pierde prácticamente su razón de ser, en provecho de la teoría de la historia: el materialismo dialéctico desaparece en el materialismo histórico. "Es posible observar, por las mismas razones estructurales, el *efecto* inverso: en Sartre también puede decirse que la ciencia marxista de la historia *deviene filosofía*" (*ibid.*, p. 99, n.).

Althusser no menciona a Heidegger en sus apreciaciones sobre Sartre. Pero habría que hacerlo, si se quiere diferenciar bien, mediante la explicitación de sus orígenes, el historicismo sartreano de otros como el de Gramsci. Althusser se limita a señalar, acaso con ironía, que el historicismo de la visión sartreana de Marx tiene *de tout autres origines*. Sartre mismo, cuando mencio-

na a Heidegger en sus *Questions de Méthode,* lo hace como de reojo, con su oblicua mirada, en una simple nota de dos líneas. Sin embargo, así como en *L'Etre et le Néant* se busca un fundamento "transfenoménico" del ser y, como ha dicho Régis Jolivet, se fabrica una ontología fundada toda ella en un *a priori* (cf. Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas,* ed. Gredos, Madrid, 1953, pp. 185-86), del mismo modo en la *Critique* se busca la fundamentación de la práctica histórica en unas *formas* apriorísticas de la *praxis.* Esta elipse de pensamiento parece realizarse bajo el control inconsciente de ciertos postulados heideggerianos. Heidegger rechaza, para sus estructuras "existenciarias" (ser-en-el-mundo, p. ej.) el nombre tradicional de *categorías.* Es decir, son *a priori,* son *fundamentales,* pero no son *categorías.* Mas si esto es así, ¿son *síntesis a priori* kantianas? Pues no se trata de simples abstracciones analíticas extraídas de la práctica humana, sino que pretenden constituirse en fundamento apodíctico de aquella práctica y al mismo tiempo no ser simples "categorías", sino juicios sintéticos, en los que va envuelta la práctica misma. Para Heidegger, los "existenciarios", siendo apriorísticos, son también *históricos,* pertenecen de hecho a *toda* historia. Por esto la "analítica existenciaria" de Heidegger se constituye en el desarrollo de una ontología fundamental. Este es precisamente el punto cardinal en que el pensamiento de Sartre muestra su homogeneidad con el de Heidegger. Como lo expresa Riu claramente: "La idea del fundamento de la dialéctica que Sartre desarrolla en la Introducción de la *Crítica* corresponde al ideal de fundamentación ontológica elaborado por Heidegger en *Ser y Tiempo*" (*op. cit.,* p. 139). Sartre, al igual que Heidegger, se resiste a que sus *formas* dialécticas originarias sean tratadas como sim-

ples categorías tradicionales; son *otra cosa.* No son categorías porque, como diría Heidegger, no se refieren a los "entes a la mano", sino específicamente al hombre. Pero tampoco son puras abstracciones vacías, juicios analíticos. Las *formas* de Sartre, como las estructuras *existenciarias* de Heidegger, no son *categorías,* ni son puras relaciones lógicas de carácter vacío, analítico. Son *a priori,* pero no son vacíos: luego son *síntesis a priori.*

No es nuestra intención, desde luego, adentrarnos en esta difícil discusión, ni queremos tocar a la ligera temas tan graves como el aludido. Ellos son materia de estudios de otro tipo, y desbordan por completo los estrictos límites de este ensayo sobre la noción de ideología. No obstante, hemos querido mostrar cómo dentro de un pensamiento coherente, una noción particular como la de ideología no puede considerarse aisladamente. Aisladamente considerada, la teoría sartreana de los "ideólogos" podría pasar por *un uso más* de "ideología", término superambiguo. Pero, lo hemos visto, no es un uso cualquiera, sino el que hace uno de los más importantes pensadores de nuestro siglo, con la pretensión de unir o conciliar con el marxismo la *ideología* más característica de nuestra época: el existencialismo. Concordamos, pues, con Sartre en llamar "ideología" al existencialismo, o al menos en admitir que es un pensamiento fundado *ideológicamente;* pero afirmamos que el existencialismo ignora —y *tiene que* ignorarlo— el precio que se paga por ser ideológico, o sea: por ser una filosofía ideológica que en pleno siglo XX, después de la revolución de la lógica y de la física, pretende fundar la ciencia en una *síntesis a priori.* Como ha escrito Hans Reichenbach a propósito de Kant, "la física de nuestros días no reconoce ya los axiomas de la geometría euclidiana ni los principios de la causalidad y la sustancia.

Sabemos ya que las matemáticas (cuyos principios Kant consideraba —al igual que los de la física de su tiempo— como síntesis *a priori,* L. S.) son analíticas y que todas las aplicaciones que de ellas hacemos a la realidad física, incluyendo la geometría física, tienen una validez empírica y están sujetas a corrección por experiencias posteriores; en otras palabras, que no hay síntesis *a priori*" (Hans Reichenbach, *La filosofía científica,* ed. cit., p. 51). Querer fundar la historia más allá de la historia misma, e instaurar una dialéctica y una antropología anteriores al hombre mismo, son propósitos que Marx, si viviera, no vacilaría en llamar *ideológicos.*

APENDICE AL CAPITULO III

LA UTILIZACION DE "IDEOLOGIA" EN ALGUNOS TEXTOS DE SARTRE

1. LOS IDEOLOGOS: HOMBRES RELATIVOS A LOS FILOSOFOS

No es conveniente llamar filósofos a los hombres de cultura que siguen a los grandes desarrollos y que tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a la teoría y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir; explotan el terreno, hacen el inventario, levantan algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero siguen alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos. Este pensamiento, sostenido por las multitudes en marcha, es lo que constituye su medio cultural y su porvenir; es lo que determina el campo de sus investigaciones y hasta el de su "creación". Propongo que a estos hombres *relativos* se les llame ideólogos.

(*Questions de Méthode,* I; en *Critique de la raison dialectique,* vol. I, Gallimard, París, 1960, p. 17).

2. EL EXISTENCIALISMO: UNA "IDEOLOGIA"

Y puesto que debo hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*: es un sistema parasitario que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y al que hoy trata de integrarse.

(*Ibid.*, pp. 17-18).

3. SOBRE LA PRETENDIDA "SUPERACION DEL MARXISMO"

A menudo lo he constatado: un argumento "antimarxista" no es sino el rejuvenecimiento aparente de una idea premarxista. Una pretendida "superación" del marxismo no es, en el peor de los casos, más que un retorno al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la filosofía que se ha creído superar. En cuanto al "revisionismo", no es sino un truismo o una absurdidad: está fuera de lugar la readaptación de una filosofía viviente al curso del mundo; ella se adapta por sí misma, a través de mil iniciativas, mil búsquedas particulares, porque ella y el movimiento de la sociedad son una y la misma cosa.

(*Ibid.*, p. 17).

4. "IDEOLOGIA" DE LA CLASE ASCENDENTE

Sin duda, el materialismo dialéctico tiene sobre las ideologías contemporáneas la superioridad práctica de ser la ideología de la clase ascendente. Pero si fuera la simple expresión inerte de este ascenso, o aun de la *praxis* revolucionaria, si se volviese sobre ella para iluminarla, para mostrársela a sí misma, ¿cómo podría hablarse de un progreso en la *toma de conciencia*? ¿Cómo podría ser presentada la dialéctica como el movimiento

real de la historia develándose? En realidad sólo se trataría de un reflejo mítico como lo es hoy el liberalismo filosófico. Por lo demás, *aun* las ideologías más o menos mistificadoras tienen para el dialéctico su parte de verdad. Y Marx insistió sobre ello con frecuencia: ¿cómo fundar esta verdad parcial? En una palabra, el monismo materialista ha suprimido felizmente el dualismo del pensamiento y del ser en beneficio del ser total, alcanzado, pues, en su materialidad. Pero es para restablecer a título de antinomia —al menos aparente— el dualismo del Ser y de la Verdad.

(*Critique*, p. 123).

5. LAS "PRETENDIDAS SUPERESTRUCTURAS" PERTENECEN A LA INFRAESTRUCTURA

Lo que intentamos mostrar aquí es que todas las pretendidas superestructuras están ya contenidas en la infraestructura como estructuras de la relación fundamental del hombre con la materia trabajada y con los otros hombres. Si luego las vemos aparecer y plantearse como momentos abstractos y como superestructuras, lo que ocurre es que un proceso complejo las refracta a través de otros campos y, en particular, en el campo del lenguaje. Pero *ni una sola idea, ni un valor, ni un sistema* serían concebibles si no estuviesen ya contenidos, a todos los niveles de la experiencia y bajo formas variables, en todos los momentos de la actividad y de la alienación, a la vez como signo, como exigencia en el útil y como desvelamiento del mundo a través de ese útil por el trabajo.

(*Critique*, p. 303, nota).

6. EL OBJETO PRACTICO-INERTE Y SU IDEA

"...ya hemos visto, en efecto, que el objeto práctico-inerte (la moneda de oro, por ejemplo) producía su

propia idea en el movimiento general de la práctica, esto es, que por la práctica la unidad pasiva de su materialidad se constituía como significación. En tanto que este objeto se convierte en el ser-común-fuera-de-sí de una serie, la Idea en cuanto tal, se convierte en la unidad de la serie como su razón o su indicio de separación. Es así como el colonialismo, como sistema material en el campo práctico-inerte de la colonización o, si se prefiere, como interés *común* de los colonos, produce su propia Idea en su desarrollo mismo, o sea que se hace medio de selección práctica entre explotados por esencia y explotadores *por mérito.* Y si, de tal modo, designa a los explotados por su esencia (esto es, como explotables *sub specie aeternitatis*) es porque no puede dar cabida a ningún cambio —ni siquiera un mínimo cambio— en su condición sin destruirse a sí mismo. El colonialismo define al explotado como eterno porque él se constituye a sí mismo como eternidad de explotación. En tanto que esta sentencia inerte que se hace gravitar sobre los colonizados se convierte en la unidad serial de los colonos (bajo su forma ideológica), esto es, su nexo de alteridad, ella es la Idea como otro o lo Otro como Idea; ella permanece, pues, como Idea de piedra, pero su fuerza viene de su ubicuidad de ausencia. Bajo esta forma de alteridad, se convierte en racismo.

(*Critique,* p. 344, nota).

IV

ALGUNOS PUNTOS DE VISTA

¿Me preguntan ustedes cuáles son los distintos rasgos que caracterizan a los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la misma noción del devenir, su mentalidad egipcíaca. Creen honrar una cosa si la desprenden de sus conexiones históricas, *sub specie aeterni;* si la dejan hecha una momia.

NIETZSCHE
(Cómo se filosofa a martillazos).

1. ALGO MAS SOBRE SARTRE

Los numerosos meandros teóricos que hemos tenido que recorrer en los capítulos anteriores, y el abrupto camino que tomaremos en la parte final de nuestro trabajo, nos obligan a una breve recapitulación. Un estudio sobre la noción de "ideología" podría recorrer vías diversas a la que nosotros hemos elegido. Siempre partiendo, claro está, de los "ideólogos" de la época francesa napoleónica, en primer lugar, y luego adentrándose en Marx y Engels, es posible salir al siglo xx por muy distintas puertas. Nosotros hemos elegido la que representa Sartre, pero nuestra elección en modo alguno implica algún misterioso "hilo histórico" central entre los fundadores del materialismo histórico y el autor de *La Náusea;* ni siquiera implica una opinión nuestra en el sentido de que concedamos una mayor originalidad o fecundidad a la teoría sartreana de los "ideólogos", aunque sí hemos visto en ella una excelente oportunidad para plantear experimentalmente una serie de importantes cuestiones que atañen a nuestro tema. La teoría sartreana de los "ideólogos" tal vez no sea otra cosa, en el fondo —ahora nos ocurre pensarlo—, que un recuerdo no del todo consciente, aunque muy explicable, de la vieja tradición francesa de los *ideólogos,* que hemos reseñado en el primer capítulo de este volumen. Como recordará el lector (y lo puede leer en el apéndice del capítulo anterior), los "ideólogos" de Sartre eran los seguidores

de los grandes filósofos; los comentaristas y refinadores de los grandes sistemas de pensamiento. Pues bien, ¿qué otra cosa fueron específicamente los *ideólogos* surgidos de la Revolución de 1789, que tantos encontronazos tuvieron a comienzos de 1800 con su antiguo compañero del *Institut National,* Napoleón Bonaparte? ¿No se declara el mismo Destutt de Tracy seguidor de Condillac, quien a su vez era seguidor de Locke en lo que se refiere a una tesis principal de los inventores de la ideología como "ciencia de las ideas", a saber: "describir el espíritu humano del mismo modo como se observa y describe un objeto de la naturaleza, un mineral o una planta"? Destutt de Tracy sería algo así como un ideólogo de la filosofía de Locke, y Sartre sería (según sus propias palabras) un ideólogo del marxismo. No creemos que sea muy feliz, en términos generales, esta teoría sartreana; entre otras razones, porque el marxismo —al menos el de Marx— nunca se quiso imponer como un "sistema filosófico" en el sentido de sus predecesores: sistema que requeriría una legión de discípulos o "ideólogos" con espíritu escolástico, dedicados a corregir pequeñas fallas del gran aparato y a apretar sus tuercas, al modo como los agustinos comentan a San Agustín. Que haya quienes han interpretado así la misión de ser "marxista", es otra cosa. Marx no nos dejó ningún sistema a la antigua, sino un conjunto de observaciones fundamentales sobre la sociedad y un método para estudiar, sin engañarnos, el carácter de las verdaderas relaciones que existen entre los hombres en cada tipo de sociedad.

2. NIETZSCHE Y LA PSICOLOGIA DEL "DESENMASCARAMIENTO"

Como decíamos al comienzo, un estudio problemático sobre la ideología puede realizarse por vías

muy diferentes. Dentro del área misma del pensamiento de Marx y Engels cabe seguir una interpretación por completo diferente de la que nosotros hemos elegido. De hecho, nuestra interpretación dista de ser ortodoxa o, al menos, de ser conforme a la idea corriente, más o menos oficial, que se suele ofrecer de tan equívoca noción. Y dentro del siglo en que vivió Marx hay mucho trigo que moler y que nosotros ni siquiera hemos tocado. Tal como lo ha hecho ver Barth en su *Verdad e Ideología* —libro al cual nos hemos referido en diversas ocasiones, por tratarse de la visión histórico-crítica más completa que conocemos sobre el tema, aunque no exenta de interpretaciones dudosas—, como lo ha hecho ver Barth, decíamos, la exploración de la noción de la ideología en filósofos como Schopenhauer y Nietzsche, puede rendir interesantes frutos. Nosotros no nos hemos referido a estos autores, porque nuestras escogencias en este caso están conscientemente orientadas hacia un fín específico, que aparecerá en el capítulo V, donde nos enfrentaremos a la ideología, problema que para el mundo contemporáneo (y en particular para la sociedad subdesarrollada, donde escribimos) se nos antoja cada día mayor, en un sentido distinto, por cierto, al de Mannheim en 1929.

Si hubiésemos tomado la vertiente de Nietzsche, hubiera resultado de gran fecundidad analizar algunos singulares textos de aquel gran psicólogo del "desenmascaramiento", que dirigió una requisitoria contra la filosofía clásica alemana, tan terrible y contundente como la de Marx. Sería algo descabellado establecer paralelos entre Marx y Nietzsche. Sin embargo, las direcciones de sus pensamientos son tan opuestas, que ese mismo hecho nos hace sospechar un igual punto de partida. Para que dos líneas se alejen entre sí con-

tinuamente, es preciso que partan de un mismo punto. No nos referimos, claro está, a lo que pudiera llamarse su visión inicial del mundo o intuición primigenia, sino más bien a ciertos presupuestos críticos de los cuales partieron por igual ambos pensadores. En primer lugar, ambos insurgieron con una crítica radical de la filosofía alemana y de la vida académica de las universidades alemanas, llenas de eso que Marx llamaba "gruñones, petulantes y mediocres epígonos" (aquí Sartre podría decir "ideólogos"), y que Nietzsche se complace repetidas veces en ridiculizar achacándoles "constipado intestinal", "problemas digestivos", etc. A este respecto, a nosotros nos resulta impresionante el paralelismo existente entre algunas de las páginas iniciales de *La Ideología Alemana* y el comienzo de *Cómo se filosofa a martillazos*. Sobre esas célebres páginas de Marx ya hemos llamado la atención en nuestro segundo capítulo. No queremos pasar adelante sin proponer al lector un texto de Nietzsche, mucho menos conocido que el de Marx, y que éste habría acaso suscrito sin vacilar:

> ¿Me preguntan ustedes cuáles son los distintos rasgos que caracterizan a los filósofos...? Por ejemplo, su *falta de sentido histórico,* su odio a la misma noción del devenir, su *mentalidad egipcíaca. Creen honrar una cosa si la desprenden de sus conexiones históricas, sub specie aeterni;* si la dejan hecha una momia. Todo cuanto los filósofos han venido manipulando desde hace milenios eran momias conceptuales; ninguna realidad salía viva de sus manos. Matan y disecan esos idólatras de los conceptos cuanto adoran; constituyen un peligro mortal para todo lo adorado. La muerte, la mudanza y la vejez, no menos que la reproducción y el crecimiento, son para ellos objeciones y aun refutaciones. Lo que *es,* no *deviene;* lo

que deviene, no *es*... Pues bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en el SER. Mas como no lo aprehenden, buscan razones que expliquen por qué les es escamoteado... Poseemos hoy ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos... Todo lo demás es chapucería y pseudociencia, quiere decir, metafísica, psicología, teología, teoría del conocimiento, o bien ciencia formal, ciencia de los signos, como la lógica y las matemáticas, esa lógica aplicada.

(*Cómo se filosofa a martillazos,* secc. "La Razón de la Filosofía", parágr. 1).

La feliz expresión de Nietzsche: "mentalidades egipcíacas", hubiera podido ser usada por Marx en sus acusaciones contra los ideólogos alemanes. O mejor dicho, fue usada por Marx, cuando escribió en el último capítulo de *La Ideología Alemana:* "Para el ideólogo, todo el desarrollo histórico se reduce a las abstracciones teóricas del desarrollo histórico, tal como se han plasmado en las «cabezas» de todos los «filósofos y teólogos de la época»... Este sistema de cabezas es tan viejo como las pirámides de Egipto, con las que presenta cierta semejanza..." (*La Ideol. Alem.,* ed. cit., p. 651).

Una proposición central de Marx, a saber, que la ideología está determinada por las condiciones materiales de vida (lo que, como hemos visto, implica que para estudiar aquélla es preciso estudiar éstas), también se halla tiempo después formulada por Nietzsche, cuando escribe: "Nuestras estimaciones valorativas están en conexión con nuestras condiciones de vida". Dentro del conjunto de las "estimaciones valorativas" incluye Nietzsche la moral —típico elemento ideológico,

según Marx—, de la cual dice que es un "sistema que se relaciona con las condiciones de vida de un ser". Otra de las tesis fundamentales de la teoría marxista de la ideología es la que puede formularse así: si cambian estructuralmente las condiciones materiales, cambia la ideología (Marx la expresa diciendo que "al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella"). Y Nietzsche escribe: "Si se transforman éstas [las condiciones de vida], se transforman también nuestras estimaciones valorativas". Parece, pues, que también para Nietzsche las condiciones materiales son el determinante "en última instancia". Claro está que Nietzsche no desembocará en la idea de que esas condiciones materiales sean fundamentalmente económicas; Nietzsche cae en una nueva y extraña especie de idealismo (o mejor: ideologismo), pues toda su afirmación de los sentidos, de la historia real y material y, en general, de las "condiciones de vida", se volatiliza al calor de un determinante máximo: la voluntad de poder. Pese a esto, como hemos señalado, un estudio sobre la noción de ideología en el filósofo de la Engadina resultaría sorpresivamente fecundo, aunque sólo fuera por la brillante virulencia con que arremetió, como Marx, contra los ideólogos alemanes y contra la ideología en general; pero, además, por su insistencia en los sentidos, lo material, lo "empíricamente registrable" (Marx), y por sus intuiciones (prefreudianas) sobre la existencia del inconsciente. Posiciones que, por cierto, pertenecen a esa "otra" Alemania tan distinta y contrapuesta a la de los ideólogos, los académicos, los mistificadores del "Ser"; otra Alemania, la de Goethe, Marx o Nietzsche, que consiste en la rotunda y maravillada afirmación del mundo material, o mejor

dicho: en la plena conciencia de que todos los productos del espíritu, y más aún, el sistema social de valores y creencias, dependen de las relaciones materiales que los hombres tengan y mantengan entre sí, y están umbilicalmente determinados por ellas. Para Nietzsche, como para Goethe, esa determinación se poetizó en la luz solar de Italia, o en cosas como la *Carmen* de Bizet. Para Marx, la determinación se concretó en la lucha universal del proletariado, para lo cual tuvo que comenzar con una lucha contra las ideologías. Esta lucha podríamos caracterizarla de este modo: si la sagrada familia, la familia celeste, anda con problemas, la solución no está en arreglar a la sagrada familia, sino a la familia humana, cuyos problemas —y no otros— fueron los que dieron origen a los problemas de la familia sagrada.[1] Nietzsche escribió: "Un pueblo venera en su Dios las condiciones a que debe su existencia". Tal crítica del antropomorfismo teológico, que en el contexto de Marx da lugar al "humanismo teórico", es algo, por lo demás, nada novedoso; resuenan en Marx

1. Recordemos palabras textuales de Marx, en la primera versión de sus *Tesis sobre Feuerbach*: "Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por *el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo.* Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir a la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera" (Anexo a *La Ideología Alemana,* ed. cit., pp. 666-667).

y Nietzsche aquellos fragmentos de Jenófanes (Nos. 14 y 15, Diels-Kranz) en los cuales dice el griego que si los bueyes y los leones tuvieran manos y pudieran pintar, pintarían a los dioses como leones y bueyes; y si los hombres fuesen rubios, pintarían rubios a sus dioses; y si morenos, morenos. En otras palabras: el *primum agens* de la ideología son las condiciones materiales de vida, y no al revés, aunque —como lo señaló insistentemente Engels— la ideología pueda, después de constituida, ejercer una influencia a veces decisiva sobre aquellas condiciones que la engendraron.

3. ALTHUSSER Y LA LECTURA DE MARX

Así como Sartre, hay otros autores en nuestro siglo que proporcionan excelente material de estudio en el campo específico que nos ocupa: así, por ejemplo, Louis Althusser. Una de las tareas que pensamos emprender próximamente —previa, como el presente volumen, a la elaboración de una teoría general de la ideología— es el análisis y la discusión del espinoso manejo que hace Althusser de la noción de ideología. No seremos, por cierto, los primeros en discutir ese aspecto de la exégesis marxista de Althusser: ya lo han hecho escritores como Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret en sendos ensayos, recogidos todos —incluyendo respuestas de Althusser— en un volumen titulado *Polémica sobre marxismo y humanismo* (en castellano: edit. Siglo XXI, México, 1968).

Si el artículo de Althusser sobre "Marxismo y humanismo", que constituye el capítulo 7 de su *Pour Marx,* dio lugar a tan fecunda polémica, ello se debe a que Althusser ha sido uno de los pocos autores marxistas que, lejos de contentarse con los tópicos que suelen circular acerca de la noción marxista de ideología, so-

metió este concepto, tan impregnado de anomalías y sentidos fantásticos, a un riguroso examen; un examen crítico creador. Ahora bien: siempre que un autor marxista se arriesga a ser *creador,* suscita polémicas que invariablemente surgen dentro del mismo campo marxista. Lo peor que puede ocurrir en estos casos es lo que, en efecto, ha llegado a ocurrir, como por ejemplo en el caso de Lukács: censura de textos. Pero también puede ocurrir lo mejor: que se abra una fecunda polémica, no sólo al nivel de los intelectuales, sino en el seno mismo de un Comité Central del Partido Comunista. Estas dos cosas han ocurrido en el caso de Althusser y sus ideas sobre el humanismo y, más específicamente, sobre la ideología, lo cual revela, como lo expresó Althusser en 1967, que se trata de "puntos sensibles de la interpretación del marxismo" (*Polémica sobre marxismo y humanismo,* ed. cit., "Introducción", p. 2). Un grupo de intelectuales participó en la polémica y, por su parte, el Comité Central de Argenteuil, en una reunión de 1966, expresó "claras reservas", según confiesa el mismo Althusser. Todo esto se debe, no sólo a las posibles diferencias teóricas, sino a algo más difícil de captar y de expresar: la reticencia que produce el hecho de *no dar por sentados,* sin más, ciertos conceptos clave del marxismo, sino, por el contrario, someterlos a cuidadoso examen y modificarlos si es preciso. O mejor aún: llevarlos hasta sus últimas consecuencias teóricas. En el caso del concepto de ideología, para nosotros es evidente que ni Marx ni Engels lo llevaron hasta sus últimas consecuencias teóricas. Pero la evolución posterior del capitalismo y la creciente importancia de aquello que Marx llamaba lo "histórico-universal" de las nuevas relaciones de producción, que se traduce hoy en algo que él advirtió claramente: el

gigantesco crecimiento de las comunicaciones de masas, todo ello, decíamos, hace que en esta segunda mitad del siglo xx cobre inusitada importancia el esclarecimiento del concepto de ideología mediante un examen de la realidad histórica que nos ha tocado vivir, y en la cual asistimos al increíble espectáculo de la formación ideológica teledirigida y a lo que Teodoro Adorno, en un ensayo que más adelante comentaremos con algún detalle, ha llamado la *industria cultural*.

Como dijimos antes, no pensamos emprender aquí una discusión detallada sobre el manejo althusseriano de la noción de ideología. Sin embargo, interesa destacar que, tanto Althusser como Mannheim, pese a sus diferencias notorias, coinciden en subrayar algo a lo que nosotros, en el segundo capítulo de nuestro trabajo, le hemos otorgado una importancia capital, a saber: la ideología como sistema *no-consciente* de representaciones, que puede situarse acaso con toda precisión en la zona que Freud bautizó con el nombre de "preconciencia". Mannheim ha escrito que "existe implícita en la palabra «ideología» la intelección de que en determinadas situaciones el inconsciente colectivo de algunos grupos oscurece la situación real de la sociedad, para sí mismos y para otros; y, de este modo, la estabiliza" (Karl Mannheim, *Ideología y Utopía,* ed. cit., cap. I, p. 95). Por su parte, Althusser insiste en que la ideología puede ser algo inconsciente, pero también algo consciente, tal como lo declara en el siguiente párrafo, que transcribiremos para ilustrar la orientación del análisis de Althusser:

> Marx ha mostrado que toda formación social constituye una "totalidad orgánica" que comprende tres niveles esenciales: el económico, el político y el ideológico (o "formas de la conciencia social"). El nivel ideológico repre-

senta, por lo tanto, una realidad objetiva, indispensable para la existencia de una formación social; realidad objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que están sometidos a ella.

¿Cómo representarse la realidad objetiva y la función social de la *ideología*?

En toda sociedad los hombres participan en la producción *económica,* cuyos mecanismos y efectos son determinados por la *estructura de las relaciones de producción;* participan también en una actividad política, cuyos mecanismos y efectos se encuentran determinados por la *estructura de las relaciones de clase* (lucha de clases, derecho, Estado).. Estos mismos hombres participan también en otras actividades: religiosas, morales, filosóficas, etc., sea en forma activa, a través de prácticas conscientes, sea de manera pasiva y mecánica, a través de actos reflejos, juicios, actitudes, etc. Estas últimas actividades constituyen la *actividad ideológica,* están sostenidas por una adhesión voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y de creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc., que constituyen lo que se llama nivel *ideológico.*

(*Polémica sobre marxismo y humanismo,* ed. cit., p. 177).

En el artículo sobre "Marxismo y humanismo" que, como dijimos, dio lugar a la mencionada polémica, Althusser se expresa todavía con mayor claridad en el delicado punto referente a la ideología como "inconsciencia". "Es común —escribe— decir que la ideología pertenece a la región de la «conciencia». Es necesario no dejarse engañar por esta denominación, que permanece contaminada por la problemática idealista anterior a Marx. En realidad, la ideología tiene muy poco que

ver con la «conciencia», si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente *inconsciente,* aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista). La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la «conciencia»: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su «conciencia». Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. Los hombres «viven» su ideología como el cartesiano «veía» o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su «mundo» —como su «mundo» mismo*" (*La revolución teórica de Marx,* ed. cit., p. 193).

El problema que suscita el tratamiento que le da Althusser a nuestro concepto es la ambigüedad de una inconsciencia que es también conciencia. Pues, al lado de las afirmaciones anteriores, Althusser, apoyándose en una frase de Marx —a la que hicimos alusión en el capítulo I—, llega a la conclusión de que en la ideología —entendida como lugar de luchas políticas— los hombres "*toman conciencia* de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones «vividas» con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama «conciencia»" (*ibidem,* p. 193).

El juego de palabras no deja de ser ingenioso, agudo y, lo que es más importante, orientado hacia una concepción de la ideología que estimamos acorde con el

marxismo. Sin embargo, se queda en eso: juego de palabras. El culpable de esto ya lo conocemos: el equívoco que parece acompañar al vocablo "ideología" desde el mismo día de su nacimiento; equívoco que, como hemos visto, no es totalmente resuelto en los textos de Marx y Engels, aunque sí es perfectamente cierto que éstos proporcionan una concepción de la sociedad dentro de la cual hay un lugar muy preciso para la ideología. El *quid* está —a esta convicción nos acercamos cada vez más— en no tomar al pie de la letra todos los textos de Marx y Engels. Si "ideología" es lo que se desprende de una obra como *La Ideología Alemana,* mal pueden entonces los hombres "tomar conciencia" a través de la ideología. Uno de los más graves errores que se cometen con este concepto —y del cual no escapa Althusser, pese a toda su cautela— es el de confundir la ideología con el *parti-pris* político, para hablar entonces, como lo hace todo el mundo, de "lucha ideológica". Definitivamente, no aceptamos, por más ingeniosas que resulten, fórmulas como la "inconsciencia específica que se llama conciencia", arriba citada. No podemos llamar con el mismo vocablo ("ideología") tanto el sistema de creencias dominantes en una época —por ejemplo, la ideología burguesa— como el cuerpo teórico y doctrinal que se organiza para combatir a aquélla. Decir que la lucha del proletariado, cuando éste "toma conciencia", es una lucha ideológica, es un perfecto contrasentido, al menos desde nuestro punto de vista. Mas no es éste el lugar de nuestro libro en que rendirá mayores frutos reiniciar la polémica que ya esbozamos en las páginas finales del capítulo II; a ello volveremos, pero dentro de un contexto que —esperamos— aclarará todavía más el problema. Dejemos para entonces un examen de la clase de "conciencia" que subsiste en la ideología, si es que en ésta subsiste alguna clase de "conciencia".

Para finalizar con esta esquemática referencia a Althusser, hagamos notar que no nos explicamos cómo, teniendo este filósofo a la mano una obra como la de Mannheim, en la que se plantea el problema de la ideología dentro de la perspectiva más comprehensiva de la llamada *sociología del conocimiento* y se avizora la relación de la ideología con el inconsciente colectivo, no ha mostrado demasiado interés en encarar el tema dentro de *su contexto específicamente contemporáneo.* Empeñado en su lúcida lectura de Marx —a cuya comprensión rigurosa ha contribuido de modo decisivo—, Althusser no parece haber caído en la cuenta de que la mejor manera de descubrir a Marx es contrastar sus teorías y previsiones con la realidad de nuestro medio siglo xx; así, si se quiere descubrir el genuino sentido marxista del vocablo "ideología" es preciso investigar *a través de cuáles medios se forma* en el hombre contemporáneo ese sedimento de representaciones y creencias en que consiste su ideología.

Cierto que no es poca cosa establecer una rigurosa lectura de Marx. Pero no sería cosa menor comprender que a esa lectura rigurosa siempre le faltará algo esencial mientras no se la contraste con la realidad histórica contemporánea, pues de tal contraste resultarían enriquecidos tanto Marx como el marxismo. No se trata de hacerle caso al hiperbólico reproche que a Althusser y a Sartre ha dirigido Raymond Aron (*D'une Sainte Famille à l'autre: essay sur les marxismes imaginaires,* Gallimard, París, 1969), cuando los reta a escribir "*El Capital* del siglo xx" en lugar de "festonear indefinidamente" el del siglo pasado. Sin embargo, como lo ha escrito atinadamente Maurice Clavel en *Le nouvel observateur*:

Le fait est que nous attendons —sans [illegible]-
dire— un grand ouvrage marxiste sur la société de consommation, ou industrielle. *Le fait est que nous aimerions bien savoir ce que devient par exemple la plus-value en notre monde d'esclaves sans maîtres;* savoir qui nous pouvons appeler capitalistes, qui proletaires; savoir ce que deviennent les classes sociales et leur lutte; savoir où doit se produire, économiquement, la rupture et le passage au socialisme... Encore faudrait-il aux marxistes une théorie économique générale de l'alienation contemporaine où tous les faits connus, de préférence bien connus, puissent trouver place. Il paraît plus urgent, incontestablement, de marxiser nos structures que de structuraliser le marxisme.

(*Le nouvel observateur,* Nº 231, abril, 1969, p. 46).

Dejemos en este punto a Althusser, y quedémonos de paso con una observación de Clavel que nos resultará desusadamente fecunda, mucho más fecunda de lo que acaso el mismo Clavel supuso al escribirla: "El hecho es que quisiéramos saber en qué se convierte, por ejemplo, la *plusvalía* en un mundo de esclavos sin amos". La fecundidad de tal observación surgirá en el próximo capítulo, cuando introduzcamos la noción de *plusvalía ideológica.*

4. ORTEGA Y GASSET Y LA DISTINCION ENTRE IDEAS Y CREENCIAS

Aún nos queda por examinar en este cuadro de algunos puntos de vista, a un autor cuya sola mención acaso sorprenderá a algunos. Se trata de Ortega y Gasset. Más específicamente: se trata de la teoría desarrollada por el escritor español en su ensayo *Ideas y Creencias.* Este ensayo apareció originalmente en alemán

en la *Europäische Revue,* hacia 1936; luego dio su título a un volumen orteguiano publicado en 1940, en cuyo prólogo —escrito en Buenos Aires— explicaba Ortega, con cierta pesadumbre, cómo la malaventura se complacía en impedirle dar término a un "mamotreto filosófico" titulado *Aurora de la razón histórica,* del cual debía formar parte el ensayo *Ideas y Creencias.* "La malaventura —escribe Ortega en su prosa suculenta— parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta" (*Obras Completas,* ed. Revista de Occidente, Madrid, 1947, vol. V, p. 375).

No deja de ser curioso y sintomático que Ortega iniciase lo que él consideraba su "gran mamotreto filosófico" con una indagación sobre el carácter de las "ideas" y las "creencias". Ortega era dueño de un olfato finísimo para capturar al vuelo *la urgencia misma* de los problemas realmente urgentes; sabía medir con precisión eso que él llamaba "la altura de los tiempos". Un problema como el de la diferenciación entre "ideas" y "creencias", o para decirlo en nuestro vocabulario: el problema de la ideología, fue captado por Ortega —y el dato tiene gran interés para nosotros— como el problema que había que resolver en primer término, en la actualidad de nuestro siglo xx y más especialmente en la década del 30, para poder desarrollar, con base firme, toda una visión filosófica dominada por la *razón histórica.* Y, por más que puedan ser cuestionables los puntos de vista generales del "racio-vitalismo" orteguiano, a nosotros no nos queda la menor duda de que proponer el mencionado problema como punto previo para cualquier discusión filosófica actual es un indiscutible acierto. O para decirlo con palabras que

no habría empleado Ortega, a pesar de haberlas leído en Mannheim: "A fin de comprender la situación actual del pensamiento, es necesario comenzar con los problemas de la «ideología»" (K. Mannheim, *op. cit.*, II, 1, p. 112).

Lo que acabamos de decir persigue una doble finalidad. Por una parte, introducirnos en el tema; por la otra, manifestar nuestra sincera prevención y sospecha ante cierta especie de lectores que, al oír hablar de Ortega, dan media vuelta y se van como si les hubiesen nombrado al demonio. En el país donde escribimos este ensayo hemos podido comprobar repetidas veces la existencia de este tipo de antiorteguianos, la mayoría de los cuales lo son sospechosamente *avant la lettre,* es decir, sin haber leído debidamente a Ortega. Ortega ha tenido la desgracia —o acaso la fortuna— de suscitar con su obra sólo reacciones radicales, tanto de adhesión como de rechazo. La desgracia de esto reside en que, hasta ahora y por culpa de tales actitudes, no se ha hecho el debido e imparcial inventario de todos sus hallazgos intelectuales, que fueron muchos y sabrosos, así como tampoco se ha emprendido una crítica de Ortega *desde dentro* de él mismo, sino siempre desde fuera, desde opiniones prefabricadas acerca de su obra, opiniones que las más de las veces no son sino simples opiniones políticas y nada más. Diatriba o loa es lo que ha suscitado Ortega, bien que un poco por culpa suya, a causa de su singular pedantería intelectual y a causa, también, de su estilo enjoyado, su infinita plasticidad lingüística, que llegó hasta tal punto que no hubo pensamiento en él, por más abstruso que fuera, no susceptible de ser metaforizado. Pero esta situación también ofrece una ventaja no despreciable: entre diatribas y loas se han pasado ya cerca de quin-

ce años desde su muerte, y en estos años su obra ha permanecido intacta, decantándose y aguardando un justo comentario, que no sólo aquilate la obra misma de Ortega, sino su influencia en la filosofía europea contemporánea. Finalicemos esta introducción con unas palabras de otro filósofo en español, Juan David García Bacca, quien logra expresar sintéticamente lo que debería ser el punto de partida de toda cabal interpretación de la obra y la vida orteguianas:

> Es un *hecho* que Descartes, Kant, Hegel piensan; es un *quehacer* el que Ortega piense. En los presocráticos el pensar era aún un quehacer. Por eso se ve surgir, manar, brotar en ellos no sólo los pensamientos, sino el pensar mismo. Mas ya desde Platón el pensar parece función natural humana, casi como el digerir; y ya no contarán sino los pensamientos, lo pensado. Desaparece el *quehacer*. Queda lo *hecho*. Y a partir de ese momento, el ámbito de la intimidad occidental resonará en altisonantes verdades, en dogmas, en sistemas. En otro trabajo he llamado a Ortega *presocrático;* su vocación fue la de serlo, y lo fue...
> *Ortega es el quehacer español de pensar.* Y el primero y la primera vez en la historia en que un español, dentro de su patria, nos hizo sentir el pensar como un quehacer, no como pensamiento.
> Y por unos años *se pensó* en España.
>
> (J. D. García Bacca, *Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro,* ed. del Instituto de Filosofía de la Universidad Central, Caracas, 1958, pp. 5-6).

Ortega, paradójicamente, está más urgido de una presentación en un libro como éste, que todos los otros autores de habla no castellana; o más que de una presentación, diríase que requiere de una introducción,

algo violenta si es posible. Tal vez esto no fuera necesario en España misma, ya que allá está presente la obra de Ortega, si no en toda su profundidad, al menos sí en toda su extensión: allá todavía resuena la palabra de Ortega, se compartan o no sus puntos de vista. Pero en países como el nuestro se hace preciso un cierto forcejeo preparatorio para hablar de Ortega allí donde se acaba de hablar de Marx, Engels, Sartre, Nietzsche, Mannheim, Althusser, etc. Pues en nuestro medio no suele considerarse oportuno o a la moda otorgar el mismo rango intelectual a un escritor francés o alemán y a uno español. No está de más la advertencia.

Comencemos por hacer notar. que, a lo largo de su obra, Ortega emplea muy escasas veces el *vocablo* "ideología"; advirtamos, asimismo, que aquellos textos donde lo emplea serán los que menos nos interesarán. Esta aparente paradoja deja de serlo cuando caemos en la cuenta de que, en Ortega, pueden distinguirse dos niveles en lo que respecta al tratamiento de nuestro problema. En un primer nivel, superficial, Ortega usa el vocablo "ideología"; y decimos que es un nivel superficial porque en él se limita Ortega a repetir, sin cuestionarlo demasiado, ni investigarlo especialmente, el sentido vagamente marxista y estereotipado que ha solido arrastrar consigo el vocablo "ideología". Un ejemplo de este uso lo tenemos en el artículo *No ser hombre de partido* (1930), y en otros lugares que más adelante traeremos a colación. En un segundo nivel, Ortega no usa expresamente el vocablo "ideología", pero se lanza a la investigación de un problema —la distinción entre *ideas* y *creencias*— cuya clarificación contribuye decisivamente, a nuestro modo de ver, a la discusión de un punto vital de la teoría de la ideolo-

gía. La paradoja queda así aclarada: en Ortega, como en otros varios autores, lo más interesante acerca del problema de la "ideología" *sensu stricto* resulta ser formulado en contextos distintos a aquellos donde precisamente se emplea el vocablo en cuestión. Una prueba más, por cierto, de la lamentable equivocidad que ha llegado a adquirir; lo que, por supuesto, no debe hacernos perder de vista la existencia de un *fenómeno objetivo* que creemos puede denotarse mediante la palabra "ideología" si, desprendiéndonos de una multitud de sentidos espurios, nos quedamos con el sentido genuinamente marxista del vocablo. En su ensayo sobre las ideas y las creencias, Ortega toca ciertos nervios vitales de ese fenómeno objetivo, y por tanto nos interesa lo que al respecto diga, aunque no emplee en ese contexto el vocablo "ideología" ni, como es probable, tuviese jamás *in mente* emplearlo para denotar lo que allí denotaba.

En otra parte de su obra, Ortega escribía: "Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión" (*La deshumanización del arte* [1925], en *Obras,* ed. cit., vol. III, p. 367).

De esta manera simple, Ortega anunciaba (ya lo había hecho en varias partes del *Espectador*) la reactualización de un problema que había obsesionado en el siglo pasado a Marx y a Nietzsche, a saber: se cuenta con que es relativamente fácil hacer la crítica de las ideas de los filósofos, los moralistas, los psicólogos, los economistas; basta tomar sus obras, como hizo Marx con la de Proudhon, y someterlas a implacable análisis; Nietzsche hizo lo propio con los filósofos clásicos alemanes; pero, ¿cómo enfrentarse al problema

de hacer la crítica, no ya de las ideas de tal o cual pensador, sino de las ideas corrientes, las ideas que "se tienen", las creencias y convicciones que no se cuestionan, las más indubitables y arraigadas en *la gente*? Estas ideas, precisamente a causa de ese peculiar carácter —advierte Ortega— son las más sospechosas. ¿Son ciertamente "ideas" aquellas representaciones, creencias, convicciones tan arraigadas que viven en nosotros al modo de órganos de nuestro sistema vital, y que por tanto no cuestionamos jamás, como nunca se nos ocurriría cuestionar a nuestro hígado? ¿Cómo lanzarse a hacer una crítica radical y *efectiva,* no tanto de lo que piensan los profesionales del intelecto, cuanto de aquellas "ideas" que no pertenecen a nadie en particular, sino que simplemente "se" tienen en cada etapa histórica de cada sociedad, del mismo modo como en cada etapa "se" tienen ciertos hábitos y costumbres, usos que constituyen la base diaria de la acción social humana? Subrayamos la expresión "se tiene", equivalente a "se hace" o "se piensa", recordando una observación etimológica hecha por el mismo Ortega (ya lo vimos en el cap. III) en su volumen titulado *El hombre y la gente,* en la que llamaba la atención sobre expresiones como *on dit,* en francés, o *man sagt,* en alemán, donde el "se" está representado por un rudimento de *homo (on),* o en alemán, directamente por la palabra *man* (hombre). ¿Quién dice lo que "se" dice? *Wer sagt das, was man sagt*? En alemán la respuesta es clara: quien dice lo que "se" dice es *man;* pero este *man* es el hombre-ninguno, o lo que es lo mismo, el hombre-todos. (El "uno de tantos" sartreano).

Si ahora trasladamos la pregunta orteguiana a otro nivel, y en vez de inquirir acerca de *quién* dice o pien-

sa lo que "se" dice o "se" piensa, nos interrogamos sobre *qué* es lo que ese hombre innominado dice o piensa, nos introducimos de lleno en nuestro asunto. Según la teoría que hemos ido desarrollando en este libro al margen de la crítica de textos, aquello que *se dice* o *se piensa* en una sociedad no es otra cosa que la *ideología* de esa sociedad. *Y que no se confunda aquí "ideología" con eso que suele llamarse "opinión pública"*. La opinión pública se sustenta en la ideología de cada sociedad, brota de ella como secreción espontánea. La opinión pública acerca de los hechos sociales responde normalmente siempre al sistema de representaciones y creencias en que *usualmente* viven avecindados los miembros de cada sociedad. Esta opinión pública se forma cuando los hechos sociales, al incidir en la mente de cada individuo, suscitan o excitan en él una serie de resortes psíquicos que ya estaban allí al modo de "respuestas" mecánicas y que constituyen el acervo ideológico individual, que se suma fácilmente a los acervos del resto de los miembros de esa sociedad y constituyen la ideología de esa sociedad; ideología cuyo determinante fundamental fue señalado por Marx cuando escribió que los rasgos dominantes en la ideología de una sociedad son siempre los de la ideología de la clase social económicamente dominante.

La ideología es algo que se forma con el hombre mismo y llega a constituir dentro de él —y por tanto, dentro de la sociedad— un repertorio de respuestas ya hechas o formadas, listo siempre para dispararse por sí solo, involuntariamente, sin necesidad de una participación activamente consciente del individuo, ante las incitaciones de la vida social. Suele decirse que vivimos en la era científica y que ya se avecina la edad en que el hombre reaccionará *racionalmente,* con "ideas",

ante cualquier circunstancia, sin dejarse llevar por impulsos instintivos, "mágicos" o "religiosos". Sin embargo, basta lanzar al hombre actual ante cualquier situación imprevista, ante alguna sorpresa especial, para constatar de qué modo forma parte de su sustrato ideológico el universo metalógico de la magia o de la religión, y de qué increíble manera se reproducen los tabúes. Nosotros, que hemos vivido un terremoto en una ciudad civilizada, pudimos percatarnos en esa ocasión de lo que realmente es la *ideología,* de lo que ella es secretamente en el individuo y la sociedad, por debajo de teorías y opiniones; constatamos allí, más que nunca, la existencia del inconsciente colectivo; un inconsciente que les reservó más de una sorpresa a los ciudadanos de Caracas cuando el terremoto de 1967 hizo que emergiera de las zonas inconscientes y preconscientes de su psiquismo una multitud desordenada de miedos infinitos, mágicos, netamente religiosos en la mayor parte de los casos; se creyó en la "fatalidad" al pensarse que al día siguiente, *a la misma hora,* iba a ocurrir una nueva sacudida; se olvidaron todas las teoría acerca de la moralidad y apareció la moralidad misma, de tan rotunda manera que, a la hora del sismo, muchos que parecían ordinariamente seguros de sí mismos, estallaron en absurda cólera o abandonaron a sus familiares para correr hacia la calle. Durante los días siguientes abundaron los carteles "Se prohibe hablar del terremoto", *como si las palabras tuviesen algún extraño poder* para concitar un nuevo sismo. Ortega diría que en ese momento se suspendieron todas las *ideas* y aparecieron todas las *creencias.* Nosotros preferimos decir que algo así como un terremoto es un excelente laboratorio para estudiar *in vitro* la *ideología* de los ciudadanos. Incluida, claro está, la *ideolo-*

gía política, mas no ya como se la suele examinar: como una cuestión de derechas e izquierdas, sino mezclada con la religión, pues en el terremoto de Caracas llegó a pensarse que el hecho era una especie de "castigo" (¿divino?) contra los gobernantes del momento, pues éstos, para festejar el cuatricentenario de la ciudad, que tenía lugar ese año, llevaban ya medio año derrochando dinero en cantidades bochornosas, en una ciudad que no necesita de festejos, sino de viviendas y empleos. Ni qué decir tiene todo lo que influyó en el ánimo de los ciudadanos el hecho de que el año del terremoto fuese precisamente el año cuatricentenario de la ciudad. La cruz de la Catedral cayó a la calle, dejó una marca, y esa marca fue besada por muchos ciudadanos. Etc., etc. Ortega escribe, en un texto que comentaremos a continuación, que las *creencias* "no son ideas que tenemos, sino ideas que somos". Esas ideas que somos porque se han formado con nuestro ser, y que nos son insufladas a partir de nuestro ingreso en el mundo, en una sociedad determinada, es lo que denominamos *ideología.* Se comprende ahora mejor nuestra insistencia en interpretar el concepto de ideología en el marxismo poniendo el énfasis en su carácter no-consciente. Mejor dicho: pese a su apariencia consciente, las fuerzas que mueven a los procesos ideológicos son ignoradas por el individuo y por la sociedad. Recuérdese nuevamente a Engels: "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, *permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico"* (Marx-Engels, *Obras Escogidas,* ed. cit., v. II, p. 502).

Ahora es el momento de introducir, con todas sus palabras, la distinción orteguiana. No ocultamos estar llevando adrede el agua a nuestro molino ideológico, pero creemos hacerlo sin traicionar en lo más mínimo el pensamiento orteguiano. Ortega establece una distinción que nos es útil para la teoría de la ideología: esto es un hecho, y muy otra cosa es la forma como ese hecho pueda inscribirse dentro del pensamiento general de Ortega. Tal sería nuestra única reserva, pues no puede nunca olvidarse que, en última instancia, las proposiciones particulares de un pensador significan lo que signifiquen *dentro del todo* que es su pensamiento. Pero esto se nos aclarará cuando consideremos cómo veía Ortega la noción de "ideología" en Marx. Tenemos, pues, en cuenta, que la distinción entre ideas y creencias sólo produce sus verdaderos frutos dentro del pensamiento general de Ortega; pero ello no impide que podamos utilizar esa distinción llevándola a otro contexto, pues ella atiende a un fenómeno objetivo.

Escribe Ortega:

> Estas ideas básicas que llamo *creencias* —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas, que son, de verdad, *creencias* constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con

la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido.

(*Obras,* V, p. 380).

Por otra parte, escribe Ortega, con las *creencias* propiamente no "hacemos" nada, sino que simplemente *estamos* en ellas.

El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión "estar en la creencia". En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros. Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

(*Obras,* V, pp. 380-81).

Las creencias, consideradas como fenómeno vital, se parecen poco o nada a la "ocurrencia": su función "en el organismo de nuestro existir es totalmente distinta y, en cierto modo, antagónica" (*ibid.*). En tanto las *ideas* aparecen en nuestra vida como resultado directo de nuestra ocupación intelectual y llegamos a ellas "tras una faena de entendimiento", las *creencias* operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. No las formulamos: aludimos a ellas, "como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma". Las teorías, en cambio, sólo existen mientras son pensadas, no nos acompañan consuetudinariamente ni constituyen el sustrato de nuestra vida; precisamente por eso a las teorías debemos "formularlas" *ex profeso.*

Un dato característico de las creencias es que, en cuanto tales, no son —al menos en apariencia— pro-

blemas para nosotros, a la inversa de lo que ocurre con las ideas que se nos ocurren, las teorías que sobre la realidad nos formulamos. De aquí que tenga tanta importancia algo que no llega a decir expresamente Ortega, pero que está supuesto en su distinción, a saber: cuando nos llegan a fallar las creencias en que estamos, sucede algo perfectamente análogo en el plano espiritual a lo que en el material sucedería si de pronto nos faltase la tierra que pisamos. Por eso contamos antes la experiencia del sismo, porque en todo sismo la analogía entre terremoto material y terremoto espiritual cobra una urgencia suma. Toda persona que haya vivido durante largo tiempo —parte de su juventud, por ejemplo— estando en creencias de carácter religioso, sabe perfectamente el sismo interior que representa el abandono de tales creencias. Parece fácil abandonar una religión, pero es en realidad tan difícil como caminar sin suelo bajo los pies. Y es que lo característico de *creer* que el suelo existe es que tal creencia no la ponemos jamás en duda; por eso, cuando falta, nos hundimos. En cambio, si una teoría nos falla o resulta falsa, todo es cuestión de ponernos inmediatamente a elaborar otra, sin sufrir por ello ninguna clase de hundimiento. El hombre que se dispone a salir a la calle, explica Ortega, *cuenta* con la calle, aunque no piense en ella y precisamente porque no piensa en ella.

Nótese que a Ortega no le interesa arribar a una descripción de un hecho en tanto fenómeno puramente psicológico. No le interesa hacer pura psicología, sino algo más: "Me parece de excepcional importancia para inyectar, por fin, claridad en *la estructura de la vida humana* esta contraposición entre pensar en una cosa y contar con ella" (*ibid.*, p. 382). Y añade que

el pasado entero de la filosofía se ha visto afectado de un intelectualismo agudo, tiránico, que ha impedido el hacérsenos patente el valor de ambos términos, y hasta lo ha invertido. No le falta razón a Ortega. Precisamente contra ese intelectualismo que impedía darle su justo valor y lugar al fenómeno de la ideología, reaccionó violentamente Marx, tal como lo hemos visto en otra parte de este libro. Igualmente Nietzsche. Ortega, claro está, no lo dice exactamente en el mismo sentido en que lo dijo Marx; su ataque al intelectualismo está más próximo al de Nietzsche, si tenemos en cuenta el vitalismo nietzscheano y el raciovitalismo orteguiano. Sin embargo, se trata, esta vez, de un mismo problema general, planteado históricamente en los últimos cien años.

Para comprender la crítica al intelectualismo que formulará Ortega, es preciso antes recordar unas palabras suyas:

> El psicólogo nos dirá que se trata de un pensamiento habitual (la creencia, L. S.) y que por eso no nos damos cuenta de él, o usará la hipótesis de lo subconsciente, etc. Todo ello, que es muy cuestionable, resulta para nuestro asunto por completo indiferente. Siempre quedará que lo que decisivamente actuaba en nuestro comportamiento como que era su básico supuesto, no era *pensado* por nosotros con conciencia clara y aparte. Estaba en nosotros, pero no en forma consciente, sino como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento. Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo "contar con ello". Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias (*ibid.* pp. 382-383).

A la luz de la anterior observación, explica Ortega, es posible comprender cuál es, en definitiva, el

error intelectualista. El intelectualismo invierte *el valor* de las "ideas" y el de las "creencias" —los términos de la distinción orteguiana. ¿En qué sentido los invierte? En el preciso sentido de que el intelectualismo "tiende a considerar como lo más eficiente de nuestra vida lo más consciente" (*ibid.,* p. 383). Lo que tiene más eficacia sobre nuestra conducta no son nuestras "ideas", sino nuestras "creencias", es decir, aquellas *implicaciones latentes* (es muy feliz y precisa esta expresión orteguiana) de nuestra actividad intelectual: lo que consiste "en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos" *(ibid.).*

En este punto es preciso detenernos un poco. Notemos una cierta contradicción —grave desde nuestro punto de vista, no desde el de Ortega— en los pasajes que acabamos de entresacar de *Ideas y Creencias.* Dice Ortega que "el psicólogo" podría usar, para explicar la distinción, "la hipótesis de lo subconsciente". Pero no se trata de "el psicólogo" a secas; Ortega sabía perfectamente que fue Freud quien lanzó, del modo más revolucionario posible, la tesis de un *psiquismo no consciente.* Como si se tratara de una nada, sin embargo, Ortega dice que "todo ello, que es muy cuestionable, resulta para nuestro asunto por completo indiferente" *(loc. cit.).* Para decir, unas líneas más adelante, que el error intelectualista consiste en considerar "como lo más eficiente de nuestra vida *lo más consciente" (loc. cit.).* ¿En qué quedamos? Si lo más eficiente de nuestra vida no es "lo más consciente", entonces, por una pura inferencia lógica, lo más eficiente de nuestra vida será lo... ¿lo qué? ¿Qué investigación brinda lo que buscamos? Ninguna otra lo brindó originalmente sino la del freudismo. Por más que Ortega explicite que la "hipótesis del subconsciente"

no le interesa en este caso, él mismo se encarga de llamarnos la atención poderosamente —como lo acabamos de ver— acerca de la importancia que tiene, en la estructura de la vida humana, todo aquello que no pertenece a la zona de la conciencia, y que determina a ésta. Si Ortega puede afirmar tal cosa es porque desde 1894 está formulada la "hipótesis del subconsciente" o, para decirlo con mayor precisión, la hipótesis de que nuestro psiquismo no termina en la conciencia, sino que se continúa en zonas denominadas "preconciencia" (que puede ascender a la conciencia mediante un uso de la voluntad) e "inconsciencia" (que no puede volverse consciente por el puro uso de la voluntad, y que determina poderosamente nuestra conducta). Entonces, esta hipótesis —que por lo demás fue Ortega uno de los primeros en difundir en la segunda década del siglo— *sí debía interesarle* en el momento de determinar la estructura de las creencias.

Continúa Ortega haciendo la crítica del error intelectualista:

> ¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario; esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, en verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo (*ibid.,* pp. 383).

Esto significaría, dicho más simplemente, que para hacer verdaderamente la historia de una sociedad, es preciso no sólo consultar las "ideas" que se produjeron en esa sociedad como resultado del trabajo intelectual de sus pensadores, sino también —y en primer lugar—

hacer el inventario de las *creencias en que estaba* esa sociedad, o sea, el conjunto de determinaciones preconscientes e inconscientes que guiaban la conducta de los hombres de esa sociedad. Ortega hace la crítica del intelectualismo, pero no lleva esa crítica hasta sus últimas consecuencias y, sin darse cuenta, cae en un nuevo error intelectualista que podría denominarse el *error ideológico*. Pues, si no podemos juzgar a las sociedades por aquellas *ideas* que sus hombres han elaborado, mucho menos vamos a juzgarlas por la visión general que tenían del mundo, esto es, por su sistema ideológico de creencias. El historiador no debe fiarse de lo que las sociedades han *pensado* de sí mismas (sus "ideas"), pero tampoco debe fiarse de lo que las sociedades han *creído* de sí mismas. En uno y en otro caso brilla por su ausencia aquello que el historiador, según decía Marx, debía consultar en primer término: las condiciones materiales de vida de aquella sociedad. Es sabido que la historia de la filosofía medieval se desenvuelve como una lucha dialéctica entre dos términos: la *fides* y la *ratio*. Sea cualquiera el término en que haga énfasis el pensamiento medieval, mientras la consideración del historiador no examine el sustrato material que determinaba aquella pareja conceptual, no estará haciendo otra cosa que aquelo que Marx, irónicamente llamaba "historia de las deas". No nos bastan ni las ideas ni las creencias medievales para hacer la verdadera historia de la Edad Media; ni siquiera nos bastan para hacer la historia de la filosofía de la Edad Media. En uno y en otro aso no existirá historia verdadera sino cuando el histoiador se decida a examinar la estructura material de la ociedad medieval, tanto si va a hacer la historia de la ociedad medieval como si va a hacer la historia de su ilosofía, pues las "ideas" y las "creencias" no se co-

munican misteriosamente entre sí, de modo aéreo e intemporal, sino siempre a través del complejo cañamazo de una sociedad determinada. Tanto las teorías como la ideología de una sociedad no pueden ser explicadas satisfactoriamente si el historiador deja de lado, como un detalle impertinente, la estructura económico-social, y la tecnología.[2]

Como se ve, pues, aparte de las salvedades que necesariamente hemos tenido que hacerle, la distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias" resulta de gran fecundidad para nuestro estudio. Aunque Ortega mismo no lo quisiese así, lo más profundo de su distinción no reside en sus implicaciones con una teoría general de la vida humana —la teoría de Ortega—, sino en la descripción psicológica de un hecho de nuestra vida. Y no es poco. El psicoanálisis hizo una descripción revolucionaria de la mente humana; pero no siempre ha sabido llenar las zonas de la mente de los contenidos precisos. Situar las "ideas" en el nivel de la conciencia, y las "creencias" en un nivel no consciente, es un paso importante para la teoría de la ideología.

Para finalizar estas observaciones, citaremos —sin demasiados comentarios— un lugar de la obra de Ortega donde se ocupa específicamente del vocablo "ideología",

---

2. "Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material (la tecnología, que descubre el proceso directo de producción de la vida, L. S.) puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión, que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para *remontarse* a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto, científico" (Marx, El *Capital,* XIII, 1; ed. cit., p. 303, *n.*).

que, como vimos, no juega ningún papel, en tanto vocablo, en el contexto de *Ideas y Creencias.* Se ocupa en ese lugar Ortega, precisamente, del sentido *marxista* de la palabra.

No es cuestión ahora averiguar lo que Ortega pensaba acerca de Marx y del materialismo histórico. Tampoco sería un tema muy apasionante, ya que las escasas referencias de Ortega a la doctrina de Marx son decididamente superficiales. Sorprende, por lo demás, que un hombre que tanta atención prestó a la historia —y que escribió algunas admirables historias parciales, como la del mundo de ideas que suscitó el fenómeno "Galileo"— se preocupara tan poco de la doctrina que, en el plano de la ciencia histórica, realizó una revolución tan copernicana por lo menos como la de Kant en el plano del conocimiento. Basta echar una ojeada a la segunda parte de *La rebelión de las masas,* para darse cuenta de cómo veía Ortega al marxismo. Según Ortega, y a propósito de la pregunta "¿quién manda en el mundo?". ni Nueva York ni Moscú podían optar al mando, por ser pueblos *primitivos* cubiertos de un *camouflage* histórico; el *camouflage* de Nueva York es europeo: la técnica; y el disfraz de Moscú es también europeo: el marxismo. Pero en la hora presente, podemos decir que, con disfraz o sin él, Nueva York y Moscú *mandan* en el mundo. Pues lo que hace a un pueblo ser dominante no son, en primer término, sus ideas, sino su potencial económico y bélico. Estamos dispuestos a aceptar que Nueva York y Moscú representan a pueblos jóvenes; incluso admitimos que el marxismo soviético no tiene por qué ser forzosamente *el marxismo;* sin embargo, Nueva York y Moscú *mandan* en el mundo. (¿Seguirá esto siendo totalmente verdadero en la presente década?).

Escribe Ortega en su ensayo de 1930 *No ser hombre de partido*:

> Bajo esta idea de que el pensar opuesto al nuestro es una falsificación, se inician las luchas políticas de la época contemporánea. Napoleón creó el vocablo para denominar ese pensar falso cuando llamó a sus enemigos, despectivamente, *ideólogos*. Desde entonces una *ideología* significó el conjunto de ideas inventadas por un grupo de hombres para ocultar bajo ellas sus intereses, disfrazando éstos con imágenes nobles y perfectos razonamientos. La filosofía romántica se apodera de este término y le quita su mal sentido. Al mostrar cómo la razón, sin perder su última unidad, vive evolutivamente, toma diferentes aspectos en épocas y pueblos, justifica la pluralidad de opiniones. Cada "espíritu popular" —*Volkgeist*— posee una ideología propia, inexorable e inalienable.
>
> (*Obras,* vol. IV, pp. 82-83).

Si el lector ha seguido atentamente todo cuanto hemos escrito en este volumen, se podrá dar cuenta de la tosquedad de semejantes palabras acerca del concepto de ideología. En primer lugar, es falso que Napoleón inventase el vocablo. Napoleón se refería despectivamente a los miembros del *Institut National,* quienes se denominaban a sí mismos ideólogos. Como lo hemos visto en el primer capítulo, el vocablo fue introducido por uno de aquéllos, Destutt de Tracy, quien en sus *Eléments d'Idéologie* (1802) lanzó a la *ideología* como "disciplina filosófica destinada a formar la base de todas las ciencias" (cf. Hans Barth, *op. cit.,* p. 9). Pero, además, Ortega señala sólo la noción más vulgar de ideología, a saber: "Conjunto de *ideas* inventadas por un grupo de hombres para ocultar bajo ellas sus intereses". Ver en la ideología sólo los intereses partidistas es no

ver en absoluto lo que es la ideología. La ideología es un elemento constitutivo de la sociedad. Y si es cierto que en ella juegan intereses, tales intereses no son los de aquellos que tienen la ideología, sino *los de los representantes de la clase social dominante.* Pero éstos, a su vez, tienen una ideología, responden inconscientemente a los intereses de un sistema económico. Lo importante es darse cuenta de que la ideología no opera como un factor *consciente;* cada estructura económico-social genera o secreta una ideología, y en esta ideología viven y están (como en las "creencias" de Ortega) los miembros de esa sociedad. Naturalmente, hay intereses creados: a los defensores de un sistema les interesará conscientemente preservar la ideología generada por ese sistema: por ejemplo, la ideología del consumo en la sociedad industrial capitalista. Pero, en sí misma, la ideología no es el invento de un determinado grupo, sino un producto necesario dentro de cada formación social, independientemente de que un grupo pueda defenderla, propiciarla o impugnarla. Tan es así, que miembros de un grupo pueden (y es un caso frecuente) hacer alarde de impugnar la ideología de un sistema determinado, y, sin embargo, al mismo tiempo participar inconscientemente de esa ideología: no se arranca uno una ideología de la cabeza como quien se deshace de una *idea* falsa; para cambiar de ideología es preciso un esfuerzo hercúleo y lento, como cuando se abandona una creencia religiosa. No se es socialista por rechazar públicamente al capitalismo; se comienza a ser socialista cuando se empieza por dentro a ser otro hombre. En el escrito de Ernesto Ché Guevara titulado *El socialismo y el hombre en Cuba,* se ilustra espléndidamente esta idea.

Pero habíamos dejado incompleto el párrafo de Ortega. Ahora se refiere concretamente a Marx:

> Entonces interviene Carlos Marx y funde ambos sentidos del vocablo *ideología,* el peyorativo y el óptimo. La historia es lucha, y especialmente lucha de clases económicas. Cada clase piensa el mundo según la inspiración de su interés. Mientras combate por el predominio, su interés es la verdad; pero cuando triunfa, su interés es defensivo, y sus ideas reflejan sólo el *statu quo* de la infraestructura económica. En uno y otro caso, el hombre no es libre de sus opiniones sobre la realidad; antes al contrario, sus opiniones dependen de cuál sea su realidad social. Hay una "verdad burguesa" que, claro está, no es verdad, sino que es sólo la ideología de esa clase. Una *ideología* es, pues, la falsificación de la verdad, que el hombre comete no deliberadamente (no como impostura), sino inexorablemente, por estar adscrito a una clase. La fórmula de Marx es ésta: "No es la mentalidad de los hombres quien determina su realidad, sino su realidad social quien determina su mentalidad" (*Crítica de la economía política*). Toda opinión nace afectada del lugar público desde el cual ha sido pensada —desde abajo o desde arriba. O lo que es igual: toda idea es partidista. Consecuencia: puesto que esto es así, seamos lo más partidistas que podamos (*ibid.*).

De esta exposición tan *sui generis* del sentido de "ideología" en Marx, Ortega deriva algunas consecuencias no menos *sui generis,* tales como: 1) "El pensamiento de Marx es en este punto uno entre innumerables brotes del relativismo diecinuevesco y arrastra todos los inconvenientes anejos a éste". Tal afirmación es decididamente falsa, y se diría que interesada. Si el pensamiento de Marx fuese "uno entre innumerables"

relativismos, tendría que haber sufrido el mismo destino que todos esos innumerables relativismos decimonónicos; y, sin embargo, alguna particularidad y algún peso específico debió de tener aquel "relativismo" que Ortega despacha tan fácilmente, porque ninguno de sus congéneres tuvo las consecuencias que tuvo el marxismo, ni es hoy, en pleno siglo XX, el corazón mismo de la filosofía y la ciencia social más avanzadas. 2) "El descubrimiento de las ideologías de clase es de primera importancia si se le reduce a los términos dentro de los cuales tiene un sentido serio; a saber: si en la ideología de clase se ve únicamente un hecho empírico, la tendencia frecuente en muchos hombres a dejarse influir en sus ideas por sus intereses. Pero en Marx tiene un carácter absoluto y metafísico, que es, a todas luces, exorbitante y falso". Esta segunda consecuencia que extrae Ortega de su exposición del sentido marxista del vocablo "ideología" es, por lo menos, tan falsa como la anterior y, repetimos, se diría que precisamente está dictada por determinados "intereses" no precisamente teóricos, sino *ideológicos*. Ver en la ideología "únicamente un hecho empírico", como propone Ortega, es renunciar a explicar el fenómeno racionalmente: la ideología es un hecho empírico, claro está, pero no se produce o genera como se produciría un fenómeno físico cualquiera: la lluvia, por ejemplo. La ideología se puede explicar racionalmente si, como indicaba Marx, se estudia la estructura económico-social dentro de la cual y por la cual se ha producido; esa estructura material es manejada por hombres y por clases: ¿qué hay en ello de "absoluto y metafísico"? Por lo demás, llamar "absoluto y metafísico" precisamente al creador del materialismo histórico es hacer una afirmación que no se puede calificar sino de malintencionada. Metafísicos y absolu-

tos eran los románticos que hablaban del *Volkgeist,* o Hegel con su Espíritu Absoluto. Toda la lucha de Marx en *La Ideología Alemana* fue precisamente contra la tendencia alemana a fabricar entidades ideales. Razones que se mueven por sí solas independientemente de la vida material de los hombres. Si ha habido algún pensador concreto y dedicado al estudio científico de lo real, en polémica constante contra el absolutismo y la metafísica de corte idealista, ese ha sido Marx. Su teoría de la ideología es el intento más racional que ha habido para explicar ese fenómeno en sus raíces materiales e históricas. Pero Ortega no comprendió la teoría marxista de la ideología: su explicación de la misma es muy parecida a la que dan ciertos vulgarizadores del marxismo, que son lo más alejado que puede haber de Marx. Ortega quiere hacer ver en el marxismo cosas que en él jamás hubo, a saber, una especie de fatalismo; en esto, su *intención* es semejante a la que ha exhibido un rabioso lógico como Karl R. Popper, al hablar del materialismo histórico en su voluminosa obra *El desarrollo del conocimiento científico,* donde se le atribuye al marxismo una "teoría conspiracional" de la historia, es decir, algo así como afirmar que Marx concebía a la historia manejada por una suerte de Némesis o fatalidad, por "conspiraciones" mesiánicas procedentes de entidades metafísicas. Semejantes desatinos se estrellan ante la rigurosa objetividad del *Capital.* Por cierto, tales objeciones comenzaron desde el momento mismo en que se publicó *El Capital.* Marx cuenta, irónicamente, cómo fue llamado "metafísico", y llamó la atención sobre el peligro de interpretar sus conceptos básicos y sus resultados como si fuesen *construcciones a priori.* Lo escribe así expresamente en el

Postfacio a la segunda edición alemana de su obra máxima:

> Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle a la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición *la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori.*
>
> (*El Capital,* ed. cit., p. xxiii).

La intención de Ortega se explicita de este modo: "Marx no puede probar ni que todo individuo coincida con el temperamento de su clase, ni que *fatalmente* queden supeditados a ésta sus pensamientos. Más o menos frecuente que el hecho de esta supeditación, pero al fin y al cabo tan hecho como ella, es la existencia de hombres que pugnan por liberar su ideación de su estado económico y que a veces lo consiguen. Ejemplo: Carlos Marx" (Ortega, *Obras,* vol. IV, p. 83). Ocurre que jamás pasó por la mente de Marx la pretensión de probar que los pensamientos de un individuo estén supeditados FATALMENTE a su clase. Si Marx hubiese pensado así, no se explicaría otro pensamiento suyo, que Ortega parece no conocer, a saber: que los hombres pueden tomar *conciencia de clase;* la clase de los explotados, los productores de plusvalía, pueden tomar conciencia de su enajenación vital y reaccionar contra aquellos que los explotan. No se trata de *fatalidad,* sino simplemente de estados de cosas; el capitalismo es un estado de cosas que ha

producido (mas no por "fatalidad") una determinada ideología y unas determinadas clases sociales. El estado de cosas se determina básicamente por la estructura económico-social, a la que hay que consultar obligadamente si se quiere determinar con precisión el cariz de la ideología de las clases sociales. Por otra parte, en la toma de conciencia de Marx no se trata de "liberar su ideación de su estado económico", sino de violentar ese estado económico. Parece que Ortega entendiera la revolución proletaria como un simple no dejarse influir por la pobreza y la explotación, un esfuerzo por librar a los pensamientos de la pobreza y hacer abstracción de ésta: dejando, claro está, al estado económico tal como estaba. Tomar conciencia sería algo tan superfluo como poner buena cara al mal tiempo. Una manera muy *sui generis* de entender el *Manifiesto Comunista*...

Ortega cae en su propia trampa unas líneas más adelante, cuando escribe: "Por *una necesidad inexorable,* la raíz del ser humano aspira a no ser partidista, y cuando se queda solo consigo, le angustia su partidismo". Quiere decir, pues, que la "fatalidad" sí funciona cuando a Ortega le conviene, y que una "necesidad inexorable" hace al hombre íntimamente no-partidista. Según esto, resultaría extremadamente difícil explicarse la existencia universal del fenómeno partidista: sería esto algo así como una aberración constante a lo largo de la historia. Pero la verdad es lo contrario: los seres humanos son partidistas, no merced a una "naturaleza" humana, sino a causa de la historia; al pertenecer el hombre a la sociedad, el hombre tiene una ideología, en la que puede estar viviendo inconscientemente o contra la cual puede conscientemente revolverse. En todo caso, el hombre tiene una visión

del mundo, del suyo y del de los demás, y está de acuerdo en algunas cosas y en desacuerdo con otras. Siempre tiene que asumir una posición; es imposible no asumir posición alguna; aun el que deliberadamente se aleje de todo partidismo, no hace sino tomar partido contra los partidos; el pequeño burgués que se dedica a su pequeño negocio y le da la espalda a todo compromiso de opinión y a todo partidismo, no deja de tomar un partido muy concreto: el partido del *laissez-faire,* o sea, la complicidad con el orden actual existente. Ocurre que muchos confunden partidismo con "partidismo político" en el sentido de afiliarse o no a determinada fracción política; pero no es ése el sentido profundo del partidismo, como tampoco es el sentido profundo de la ideología eso que se suele tomar por ideología, a saber, la posición política de "izquierda" o de "derecha". En la ideología *se está* (como en las "creencias" de Ortega, según vimos), y desde ella se emiten opiniones y se asumen parcialidades. El aliado más poderoso del modo de producción capitalista, por ejemplo, es la ideología que genera y en la cual *viven* los ciudadanos: esa ideología conforma al hombre medio desde su niñez y se establece dentro de él como un sistema de representaciones, valores y creencias que son el repertorio de respuestas mecánicas *con que cuenta* para desenvolverse y para formarse opiniones, incluso para formarse teorías.

V
LA PLUSVALIA IDEOLOGICA

Freud enseñó que la represión de los instintos sexuales nunca puede producirse totalmente y para siempre y que en consecuencia la energía psíquica inconsciente del individuo se disipa incansablemente, de suerte que lo que no puede ingresar en la conciencia permanece retenido en el inconsciente. Esta labor de Sísifo de la economía instintiva individual parece haberse "socializado" hoy, desde que las instituciones de la industria de la cultura tomaron la dirección de escena, para beneficio de las instituciones y poderosos intereses que se mueven detrás. A ello contribuye (por ejemplo) la televisión, tal como es, con lo suyo. Cuanto más completo es el mundo en tanto apariencia, tanto menos superable es su aparición como ideología.

TEODORO ADORNO

1. INTRODUCCION

Ciertamente, está por elaborar una *teoría de la ideología* desde el punto de vista del marxismo. El punto de vista de un libro como el de Mannheim —*Ideología y Utopía*— no es precisamente el marxista y, en sus referencias al pensamiento de Marx sobre este tema, resulta insuficiente. Están lejos de haberse agotado todas las consecuencias teóricas que pueden derivarse de una lectura rigurosa del libro de Marx *La Ideología Alemana,* lectura que no puede ni debe hacerse sino a partir de la totalidad teórica del pensamiento de Marx. Mientras se entienda —como es el caso más frecuente— a la ideología sólo como un conjunto de ideas con "intereses", no se estará tocando a la ideología misma, sino a lo sumo algunas de sus consecuencias sociales. Entender a la ideología como una *formación social,* esto es, como algo que ocupa un lugar preciso dentro de la sociedad y que se determina por la estructura material de esa sociedad, fue lo que hizo Marx. Pero una lectura prejuiciada y superficial de su obra ha tenido dos consecuencias graves: por una parte ha suscitado toda clase de esquematismos que pretenden ver en la llamada "superestructura" una especie de añadido o complemento más o menos mampuesto sobre la "estructura": interpretación rígida y decididamente absurda desde el punto de vista genuinamente marxista. Pues, para Marx, decir "superestructura" no es denotar un "nivel" que esté "por en-

cima" de la estructura social, sino más bien lo contrario: la superestructura no es sino una continuación interna de la estructura social. No hay que "salirse" del ámbito de la estructura social para examinar la ideología; lo contrario es precisamente lo que hacen quienes pretenden, como decía Marx, hacer "historia de las ideas" como si las ideas flotasen por encima de la estructura social, en una especie de estructura aparte e independiente de aquélla. (La célebre *Ideengeschichte*).

La otra consecuencia grave que ha suscitado cierta lectura superficial de Marx ha consistido en creer —y hacer creer— que una obra como *La Ideología Alemana* se agota en la crítica a la "ideología *alemana*". El manuscrito de Marx y Engels —que desgraciadamente fue entregado a "la crítica roedora de los ratones" durante demasiado tiempo— es mucho más que eso: contiene, si bien imperfectamente, *los elementos básicos de la teoría general de la ideología desde el punto de vista del materialismo histórico*.

Una pregunta interesante —y, que sepamos, no ha sido formulada hasta ahora— es la siguiente: ¿por qué razón Marx no volvió nunca más a tratar sistemáticamente el tema de la ideología? O si se quiere: ¿por qué el vocablo mismo "ideología" desaparece casi de las obras de Marx después de escrita *La Ideología Alemana*? [1] A esto responderíamos que el interés in-

1. En realidad, el vocablo "ideología" —y también "ideólogos"— aparece en las distintas épocas de la obra de Marx, pero sólo es tratado sistemáticamente el concepto en 1845. Es registrable, por ejemplo, aunque muy fugazmente, en *Miseria de la Filosofía* (II,5) cuando se refiere a Proudhon como a un "ideólogo"; y ya sabemos que todas las referencias de Marx a Proudhon no son

mediato de Marx, después de liquidar algunas cuentas con la filosofía alemana, fue el de dedicar su tiempo y su trabajo al estudio de la estructura material de la sociedad, y, más concretamente, del capitalismo; pues, según su teoría, el estudio de esa estructura era el estudio fundamental. No hubiera podido detenerse en la elaboración de una teoría madura de la ideología sin antes haber estudiado a fondo, como lo hizo en *El Capital* y en obras anteriores, la estructura económica de la sociedad. Tal vez la razón sea la misma que expli-

---

precisamente encomiásticas. *Miseria de la Filosofía* es de 1847. Veinte años más tarde, en el primer tomo del *Capital,* aparece también el vocablo, completamente integrado a la teoría del materialismo histórico. En esta ocasión, su sentido no añade nada fundamental al expuesto 22 años antes en *La Ideología Alemana.* Refiriéndose a la idea —fecundísima, por cierto— de la posibilidad de elaborar una (hasta entonces no existente) *Historia crítica de la tecnología,* dice: "La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan. Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y, por tanto, científico. Si nos fijamos en las representaciones abstractas e *ideológicas* de sus portavoces tan pronto como se aventuran fuera del campo de su especialidad, advertimos en seguida los vicios de ese materialismo abstracto de los naturalistas que deja a un lado el proceso histórico" (*El Capital,* XIII, 1; ed. cit., vol. I, p. 303, *n.*).

ca la no elaboración de una *dialéctica.* Pero, así como ha dicho Althusser que, aun sin esa Dialéctica, es posible estudiar en *El Capital* la *práctica teórica* de Marx, del mismo modo puede afirmarse, sin temor a errar, que es posible derivar de la descripción y análisis de la estructura económica de la sociedad el papel concreto de las formaciones ideológicas. Pues el solo análisis de la estructura económica ya nos brinda el *determinante fundamental* de la ideología.

Lo que acabamos de decir no sería sino uno de los posibles puntos de partida para la elaboración de la teoría general de la ideología, desde el punto de vista marxista. En el capítulo II de este libro se encuentran más indicaciones y sugerencias, al contacto de un primer análisis de textos de Marx y Engels.

Ahora nos introduciremos en la elaboración de un concepto —el de *plusvalía ideológica*— que en rigor supondría aquella teoría ya elaborada. Por eso decíamos que al final de este libro íbamos a emprender un abrupto camino. En efecto, hasta ahora nuestro análisis ha sido más o menos hermenéutico (o "heurístico", como gustaría de decir Sartre) y básicamente no hemos hecho otra cosa que analizar y criticar textos de diversos autores; sin embargo, al margen de esos textos, o en su análisis mismo, hemos ido deslizando algunas proposiciones que podrían constituir un fundamento de esa teoría general de la ideología. A esas observaciones, y a otras que surgirán en el presente capítulo, remitimos al lector cuando éste se haga la lógica pregunta: ¿cómo encaja un concepto como el de *plusvalía ideológica* dentro de una teoría general de la ideología desde el punto de vista marxista?

2. EL PROBLEMA DE LA ANALOGIA Y LA HIPOTESIS INICIAL

Antes de entrar definitivamente en nuestro tema, se hacen imprescindibles algunas observaciones metódicas.

Como puede el lector advertir tras una primera ojeada al constructo conceptual que denominamos *plusvalía ideológica,* lo primero que salta a la vista es la presencia de dos planos o zonas de significación. Por una parte, se trata de *plusvalía,*[2] o sea una realidad material, concreta y mensurable que resulta, como explica Marx, de considerar a la fuerza de trabajo como *mercancía.* Por otra parte, se trata de una plusvalía *ideológica:* se refiere a la *ideología,* esto es, una realidad *subjetiva,* espiritual, cuyo lugar es la mente de

---

2. No está de más aclarar, desde el comienzo, un punto relativo al uso que en este libro —y en particular en el presente capítulo— hacemos del término "plusvalía". El uso que nosotros hacemos de este término nuclear de la teoría marxista no pretende diferir, en nada esencial, del uso practicado por Marx en *El Capital* en pasajes como los que señalaremos a título de ejemplo. Sin embargo, utilizamos el vocablo en su sentido *más general y amplio,* independizándolo de sus expresiones más concretas. Lo mismo hacemos con el término "trabajo" y con aspectos del mismo como el "valor de uso" y el "valor de cambio"; y, en fin, también tomamos a la relación hombre-mercancía en toda su amplitud, lo cual, creemos, nos autoriza para descubrir esas relaciones, y el sentido de aquellos términos, en esferas distintas a las de la vida material, pero que no en vano son *expresión* de ésta, tal como la esfera ideológica.

Con esto no hacemos, en realidad, otra cosa que seguir los propios pasos de Marx en una dirección que éste no abordó sistemáticamente, pero que dejó claramente indicada. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje

los hombres, aunque socialmente pueda considerársela como un hecho objetivo. Esto implica, por lo pronto, que nuestro constructo tiene una estructura *analógica,* se fundamenta aparentemente en una analogía. En efecto, cuando tuvimos la primera intuición, cuando se nos ocurrió la expresión "plusvalía ideológica", no hicimos otra cosa que establecer una analogía entre cosas que ocurren en el plano material —eso que llama Marx "el taller oculto de la producción"— y cosas que ocurren en el plano espiritual —eso que Marx llama "producción de la conciencia".

Muy a grandes rasgos, nuestra hipótesis consistiría en preguntarnos si no es posible, teniendo en cuenta la afirmación de Marx de que las relaciones de producción se reproducen en el plano de la ideología. pensar que, así como en el taller de la producción material capitalista se produce como ingrediente específico la plusvalía, así también en el taller de la producción espiritual dentro del capitalismo se produce una plusvalía ideológica, cuya finalidad es la de fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo; capital que, a su vez, tiene como finalidad proteger y preservar el capital material. Como se ve, la analogía se resuelve

---

de una carta: "Lo mejor de mi libro es: 1) (en esto descansa *toda* la comprensión de los hechos) El *doble carácter del trabajo,* que se pone de relieve ya en el primer capítulo, según que se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2) El *estudio de la plusvalía independientemente de sus formas específicas,* como son la ganancia, el interés, la renta del suelo, etc. En el segundo tomo es donde mejor se revelará esto. El modo como la economía clásica estudia las formas específicas, confundiéndolas constantemente con la *forma general,* es una olla podrida" (cf. *El Capital,* ed. cit., vol. I, Apéndice, p. 688. El texto es de una carta a Engels, del 24 de agosto de 1867).

en una especie de circularidad: las relaciones de producción capitalista producen una determinada ideología, y ésta a su vez preserva a aquellas relaciones de producción. Nos interesa subrayar, aunque sin detenernos ahora en ello, que todo comienza y termina en las relaciones materiales de producción, que no por azar son el determinante fundamental.

Como prueba de que Marx pensó que la produción material se reproduce en la ideología, podemos citar dos textos suyos. El primero subraya el *condicionamiento* de un plano por otro: "El régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual" (*Contribución a la crítica de la economía política,* citado por Marx en *El Capital,* ed. cit., vol. I, p. 46 n.). El segundo texto es más específico: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la *expresión* ideal de las relaciones materiales dominantes, *las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas"* (*La Ideología Alemana,* ed. cit., pp. 50-51). Sobre este último texto volveremos cuando tratemos el punto de las ideas "dominantes" en cuanto tales. Note el lector, de paso, una comprobación más de nuestra tesis, sostenida en el capítulo II, de que mucho más importante que la analogía del "reflejo" es la tesis de que la ideología es *expresión (Ausdruck)* de las relaciones materiales.

Más adelante el lector hallará el desarrollo de esta hipótesis general. Por ahora, nos detendremos en dos puntos: la analogía en cuanto tal, por una parte, y por la otra, un recuento de los rasgos principales de la teoría de la plusvalía material, expuesta en *El Capital.*

Al comienzo de este libro, a propósito de la analogía del "reflejo", recordamos unas palabras de Aristóteles que, a nuestro modo de ver, fijan sintéticamente

el fundamento de toda analogía: "La analogía es, pues, *igualdad de relaciones*": Ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων (Aristóteles, *Eth. Nich.*, 1131 a 31). Una frase del mismo Aristóteles puede ilustrar tal afirmación: "El movimiento se hará *analógicamente* a la naturaleza del medio resistente... Habrá *una misma relación* entre las velocidades (de un móvil en el aire y en el agua) y entre el aire y el agua" (*Física,* Delta, 215 b 6). Igualmente, la relación que hay entre los pulmones y el aire será *la misma relación* que hay entre las branquias y el agua. Y así podremos comenzar a metaforizar: "Las branquias son los pulmones del agua", saltándonos uno de los cuatro términos de la relación; o bien: "Los pulmones del agua", saltándonos dos términos; o bien, saltándonos tres: "Los pulmones (del pez)". Pero no es cosa ahora de investigar a la analogía como fundamento de la metáfora. Señalamos sólo que la "plusvalía ideológica" se presenta, aparentemente, como una metáfora en la que nos hemos saltado dos términos; o mejor dicho, nos hemos saltado sólo uno, pues se trataría de una *proporción continua,* del tipo A:B::B:C, donde el término B sería la plusvalía: la relación que hay entre la producción material y la plusvalía se da como plusvalía ideológica en el plano de la producción espiritual. Como explica Aristóteles, hay analogía cuando entre el segundo término y el primero hay la misma *relación* que entre el cuarto y el tercero. Su sentido matemático se expresa sencillamente: 4:2::6:3, donde la relación es exactamente la misma: 2. Este sentido ya había sido empleado por Platón (*Timeo,* 31 32). La explicación aristotélica se halla en la *Etica Nicomaquea,* en el punto en que se fijan los caracteres de la justicia distributiva, y en la *Poética,* 1457 b 9.

Lo que Marx nos indica expresamente es que las *relaciones* de producción que se dan en el plano de la producción material son *las mismas relaciones* que se dan en el plano de la producción ideológica. Ahora bien, como Marx señala, "la producción de plusvalía o extracción de trabajo excedente constituye el *contenido específico* de la producción capitalista" (*El Capital,* ed. cit., vol. I, p. 237). Se sigue de ello que ese contenido específico —la plusvalía— que se da en las relaciones materiales de producción, también habrá de darse en las relaciones espirituales de producción, si es cierto que estas relaciones son las *mismas* que aquéllas. Si la esfera ideológica es *expresión* de la vida material, entonces las relaciones materiales de producción capitalista tendrán su expresión ideológica; y estas relaciones que son expresión de las relaciones materiales, son esencialmente las *mismas.* O dicho de otro modo, el dato específico de las relaciones materiales, la plusvalía, debe tener su expresión ideológica. Volviendo al esquema analógico, diremos que lo que se repite en ambas esferas —material e ideológica— no son los términos mismos, pues cada cual pertenece a su esfera, sino las *relaciones* que se dan entre cada conjunto de términos. Lo que al trabajo físico es la plusvalía material, *eso mismo* es al trabajo psíquico la plusvalía ideológica. (Lo que entendemos aquí por "trabajo psíquico" y el modo como de éste puede extraerse plusvalía, es precisamente el objeto del presente capítulo).

La producción de plusvalía como verdadera *diferencia específica* del modo de producción capitalista es un punto sobre el cual vuelve una y otra vez Marx en *El Capital.* Así, por ejemplo, y de un modo inequívoco, en el tomo tercero: "El proceso capitalista de producción consiste esencialmente en la producción de

plusvalía (...). No debe olvidarse jamás que la producción de esta plusvalía (...) es el fin directo y el motivo determinante de la producción capitalista" (*El Capital,* ed. cit., vol. III, p. 242).

El tema de las páginas que siguen puede ya adelantarse intuitivamente mediante una cadena de preguntas: ¿cómo está constituida y cómo habrá de llamarse, en el capitalismo actual, la *expresión ideológica* de la producción material de plusvalía? Siendo ésta nada menos que la diferencia *específica* de la producción capitalista, ¿no ha de tener su justificación dentro del sistema? ¿Cómo procede concretamente el capitalismo para justificarse a sí mismo en las mentes de los hombres? ¿Con argumentos racionales quizá, o más bien mediante presiones dirigidas a capas mentales no conscientes, terreno abonado para crear *la ilusión de ser el hombre quien justifica al sistema, y no el sistema el que se justifica a sí mismo desde dentro del hombre*? ¿Qué y cómo ocurre en la mente de los hombres el llegar verdaderamente a interiorizar la creencia, *específicamente ideológica,* de que el mundo es un mercado de mercancías o, parodiando a Hobbes, de que *homo homini mercator*?

Se comienza ahora a comprender por qué llamó poderosamente nuestra atención una frase de Maurice Clavel leída al pasar en *Le Nouvel Observateur,* que citamos en el capítulo anterior: "El hecho es que quisiéramos saber en qué se convierte, por ejemplo, la *plusvalía* en nuestro mundo de esclavos sin amos". Lo que ocurre en el siglo XX es que se ha patentizado el hecho que, según la teoría de Marx, había de darse, a saber: que las relaciones de producción materiales son las mismas en el plano ideológico. Nosotros sostenemos que así como en el plano material la plusvalía descrita por

Marx ha conservado sus rasgos esenciales en el capitalismo imperialista de nuestro siglo, en el plano ideológico se produce hoy una plusvalía que conserva los mismos caracteres escabrosos que tenía la plusvalía material cuando la jornada de trabajo era de catorce horas. Ya Marx, a propósito del nacimiento de la Gran Industria, avizoró la importancia que tendría la expansión creciente de los medios de comunicación; pero si hubiera podido tener conocimiento de las inmensas posibilidades de control ideológico que representan hoy medios como la radio y la televisión, sin duda habría formulado una tesis sobre este tema, que presumiblemente habría tendido a la elaboración de un concepto como el de *plusvalía ideológica,* que nosotros proponemos como un instrumento intelectual imprescindible para poder realizar verdaderamente un análisis marxista del capitalismo actual y del subdesarrollo en especial.

Volvamos sobre la analogía como tal. Si insistimos en ello es porque estamos conscientes —como ya lo dijimos en el capítulo II— de que, si bien el razonamiento por analogía no deja de ser un razonamiento (útil, por lo demás, para la ciencia), también es cierto, como dice Reichenbach, que una analogía no constituye una *explicación científica.* En la analogía se establece comparación entre dos órdenes de realidades; pero el hecho de que puedan compararse esos órdenes, porque en ellos se dan relaciones iguales, no implica necesariamente una comunicación entre esos dos órdenes de realidades. La relación entre la vida y la vejez puede ser la misma que hay entre el día y el atardecer, y sin duda un poeta podrá llamar a la vejez "atardecer de la vida", pero eso no implica en modo alguno que entre ambos órdenes de realidades exista alguna relación, sea de tipo causal, o mecánico, o estadístico, o dialéctico.

El hecho de que dos órdenes puedan compararse no implica interdeterminación entre esos órdenes. Por eso se dice que la analogía no constituye propiamente una explicación científica, ya que el supuesto filosófico de toda ciencia es el principio de determinación, que se formula así: "Todo es determinado según leyes por alguna otra cosa" (cf. Mario Bunge, *Causalidad,* ed. cit., p. 38).

Sin embargo, nuestra analogía puede concebirse como *algo más* que una analogía. Lo verdaderamente importante de este caso es que entre la realidad material y la realidad espiritual que decimos análogas *sí existe una determinación,* pues la realidad material, que se explicita como estructura social, *determina* dialécticamente a las formaciones ideológicas. En efecto, se establece un diálogo entre ambas realidades, una interdeterminación, pues la ideología puede, a su vez, incidir decisivamente sobre la estructura social. De modo, pues, que nuestro concepto implica algo más que una analogía; está basado en el diagnóstico científico que da Marx de la sociedad capitalista, en cuya estructura tienen lugar unas determinadas relaciones de producción cuyo ingrediente básico es la plusvalía, y que se reproducen en la ideología, donde, a su vez, hay producción de plusvalía ideológica.

Establezcamos una nueva analogía. La concepción del hombre que se desprende de la obra de Marx, y particularmente de *La Ideología Alemana,* según la cual el hombre (y su conciencia) son determinados fundamentalmente por la totalidad social, puede analogarse a la concepción lingüística de Ferdinand de Saussure, según la cual el *valor* lingüístico de una palabra viene determinado por el conjunto de las otras palabras, o sea, el contexto: la estructura lingüística determina el

valor de los signos, que funcionan como *articulaciones* de la estructura. *Valor,* en Saussure, es "la relación del signo con los otros signos". "La lengua —dice— es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros" (*Curso de lingüística general,* ed. Losada, Buenos Aires, trd. de Amado Alonso, 1959, p. 195). Es un error entender al lenguaje como un conjunto de nomenclaturas independientes. Los signos, por sí mismos y aisladamente, son *arbitrarios* (*bosque, Wald, bois*...), y sólo puede analizarse su valor dentro de un conjunto o estructura. Esta concepción es *estructural* (dejemos lo de "estructuralista" para la moda francesa), pues en ella el determinante fundamental es la estructura. De igual modo, la concepción de Marx es estructural, porque en ella el determinante fundamental es la estructura social. Persiguiendo la analogía, podemos hablar de la sociedad como un contexto lingüístico (semióticamente lo es) y de los hombres (y sus conciencias) como palabras cuyo *valor* es determinado por la estructura social. La sociedad es una *estructura significativa* (para usar la feliz expresión de Lukács), y esa estructura es fundamentalmente económica, pues su constituyente básico son las relaciones de producción que se dan entre los hombres. Ella determina el *valor* y el contenido social de la conciencia de los hombres. Y así como para analizar un texto lingüístico es preciso formalizarlo y patentizar un conjunto de relaciones: implicación, conjunción, disyunción, etc., del mismo modo, para analizar el contexto social es preciso descubrir sus relaciones estructurales, atender a la estructura, no a la apariencia, traspasar el ámbito de las "relaciones visibles" (Godelier). Late aquí el viejísimo problema de la Verdad y la Apariencia, pero solucionado de forma

distinta a la tradicional: la verdad oculta tras las apariencias de los entes no es algo que esté en el interior de esos entes, sino que se revela como el conjunto de relaciones que tienen los entes entre sí. Tal vez por esto se ha llamado a Marx "relativista". Podemos formalizar la analogía de esta manera: lo que es la palabra en relación a la estructura lingüística, eso mismo es el hombre individual (con su ideología) en relación a la estructura social. Así como un discurso no es un *agregado* de palabras (porque entonces sería discurso cualquier *agregado* de palabras irracionalmente dispuesto), tampoco una sociedad es un *agregado* de hombres, sino que es una *totalidad*. Ahora bien, ¿en qué sentido dice Marx que "el ser social determina a la conciencia"? ¿Cómo es esa determinación? La respuesta ya la dimos anteriormente. La forma de determinación se explicita diciendo que las relaciones materiales de producción se reproducen en la ideología de los hombres y son aquellas mismas relaciones, pero reproducidas idealmente. Pero si son las mismas, entonces debe haber también en ellas una plusvalía, ideológica. Así como el trabajo material es un *valor* del cual puede extraerse, dentro de las relaciones capitalistas de producción, un plusvalor o plusvalía, del mismo modo en la "producción de la conciencia" (Marx) funcionan valores de los cuales es posible extraer plusvalor o plusvalía. El capitalista se apodera de una parte del valor de la fuerza de trabajo que en realidad pertenece al dueño de la fuerza de trabajo; del mismo modo, el capitalismo —a través del control de las comunicaciones masivas y de la "industria cultural"— *se apodera de una buena parte de la mentalidad de los hombres, pues inserta en ella toda clase de mensajes que tienden a preservar al capitalismo.*

3. SOBRE LA TEORIA MARXISTA DE LA PLUSVALIA. LAS "RELACIONES DE DESTRUCCION"

Ahora que nos hemos acercado un poco más a nuestro concepto, conviene dedicar algunos párrafos a recordar las características fundamentales de la teoría marxista de la plusvalía material, expuesta en *El Capital.*

En primer lugar, "la producción de *plusvalía* o *extracción de trabajo excedente* constituye el *contenido específico de la producción capitalista,* cualesquiera que sean las transformaciones del *régimen mismo de producción* que puedan brotar de la supeditación del trabajo al capital" (I, p. 237). Es aquí donde surge la tentación historicista de considerar a la plusvalía como una *categoría;* pero esta palabra encierra muchos peligros filosóficos. Creemos que puede llamársela categoría, pero advirtiendo que no es una categoría "originaria" de la humanidad, una especie de *a priori,* sino que es *un concreto producto histórico* que funciona como una categoría *mientras exista el régimen capitalista de producción,* sean cuales fueren sus transformaciones: cambios en la jornada de trabajo, aumento de salarios, sindicalización, etc. El capitalismo en cuanto tal es esencialmente productor de miseria y explotador de plusvalía.

En una carta a Engels que se inserta en todas las ediciones del *Capital,* explica Marx su teoría en términos económicos:

> Como sabes, yo distingo en el capital dos partes: el *capital constante* (materias primas, *matières instrumentales,* maquinaria, etc.), cuyo valor *reaparece* simplemente en el valor del producto, y el *capital variable,* es decir, el capital invertido en salarios que contiene menos trabajo materializado que el que el obrero devuelve a cambio de él. Por ejemplo, si el salario diario $=$10 horas y el obre-

ro trabaja 12, repondrá el capital variable más 1/5 de él (2 horas). Este último remanente es el que yo llamo *plusvalía (surplus value).*

Supón que la *cuota de plusvalía* (o sea, la duración de la jornada de trabajo y el remanente del trabajo sobrante sobre el trabajo necesario que el obrero rinde para reproducir el salario) sea un factor dado, por ejemplo = 50 por 100. En este caso, el obrero, con una jornada de trabajo de 12 horas, trabajaría por ejemplo 8 horas para sí mismo y 4 horas (8/2) para el patrono. Supón además que esto ocurra en todas las ramas industriales... (*El Capital,* ed. cit., v. III, pp. 824-825).

Tal explicación no necesita de comentarios, pues ella misma es suficientemente explícita. Por otra parte quisiéramos, en la explicación de esta teoría, dejarle todo el tiempo posible la palabra al propio Marx, una de cuyas virtudes es la claridad y la precisión.

Una parte importante de la teoría de la plusvalía —y que para nuestros fines es altamente significativa— es aquella donde Marx insiste en las relaciones entre *valor de uso* y *valor de cambio.* Lucien Goldmann ha mostrado, en literatura, la fecundidad de la aplicación de esos conceptos fuera de su ámbito estrictamente económico; y Henri Lefebvre ha mostrado su utilidad para el análisis sociológico. No olvide el lector, por otra parte, que nuestro interés apunta a un nivel distinto del propiamente económico, pero en el cual se reproducen las relaciones del nivel económico: el nivel ideológico. Un paso como la "enajenación del valor de uso en el valor de cambio" y la consecuente enajenación del trabajador, también se dará en el nivel de la ideología. Veamos, a través de tres fragmentos del *Capital* que citaremos *in extenso,* el proceso mismo de pro-

ducción de la plusvalía, con todos sus ingredientes fundamentales:

1) Ya sabemos cómo se determina el *valor* que el poseedor del dinero paga al poseedor de esta característica mercancía que es la *fuerza de trabajo. Qué valor de uso* obtiene aquél a cambio del dinero que abona es lo que ha de revelar el *consumo* efectivo de la mercancía, el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo.* El poseedor del dinero compra en el mercado de mercancías y paga todo lo que valen los objetos necesarios para este proceso, las materias primas, etc. *El proceso de consumo de la fuerza de trabajo* es, al mismo tiempo, el *proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía.* El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el consumo de cualquier otra mercancía, se opera *al margen del mercado o de la órbita de la circulación.* Por eso, ahora, hemos de abandonar esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos, para trasladarnos, siguiendo los pasos del poseedor del dinero y del poseedor de la fuerza de trabajo, al *taller* oculto de la producción, en cuya puerta hay un cartel que dice: "No admittance except on business". Aquí, en este taller, veremos no sólo cómo el capital produce, sino también *cómo se produce él mismo, el capital.* Y se nos revelará definitivamente el *secreto de la producción de la plusvalía* (I, p. 128).

. . . .

2) El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso de trabajo son, por tanto, dos factores completamente distintos. Al comprar la fuerza de trabajo, el capitalista no perdía de vista esta *diferencia de valor.* El *carácter* útil de la fuerza de trabajo, en cuanto apta para fabricar hilado o botas, es *conditio sine qua non,* toda vez que el trabajo, para poder crear valor, ha de invertirse siempre en forma útil. Pero el factor decisivo es el *valor*

de uso específico de esta mercancía, que le permite ser fuente de valor, y de más valor que el que ella misma tiene. He aquí el servicio específico que de ella espera el capitalista. Y, al hacerlo, éste no se desvía ni un ápice de las leyes eternas del cambio de mercancías. En efecto, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, *realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso.*[3] No puede obtener el primero sin desprenderse del segundo. El valor de uso de la fuerza de trabajo, o sea, el *trabajo* mismo, deja de pertenecer a

---

3. Marx dice exactamente: "In der Tat, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andren Ware, realisiert ihren Tauschwert und veräussert ihren Gebrauchswert" (*Marx-Engels Werke,* ed. cit., band 23, p. 208).

Nos interesa notar el verbo *veräussern* (enajenar), de donde deriva el sustantivo *Veräusserung* (enajenación, en el sentido de "cesión" o "venta"). Como se sabe, es éste uno de los tres vocablos (los otros dos son *Entfremdung* y *Entäusserung*) que empleó Marx en 1844-45 (*Manuscritos, La Ideología Alemana*) para designar las variantes del concepto de alienación. A menudo se quiere relacionar la "alienación" con el alejamiento del hombre de una supuesta "esencia humana" suya; pero el sentido definitivo es algo *empíricamente registrable* y mensurable, y es este que vemos aparecer, en forma totalmente madura y deshegelianizada, en *El Capital.* Nótese, finalmente, que esta alienación del valor de uso se aplica también a la esfera ideológica, en la que, como veremos (véase *infra*) se produce también una plusvalía. Cualquier producto cultural, en tanto valor de uso, puede ser enajenado (lo que implica enajenación del productor); puede convertirse en mercancía y realizar así, en él mismo, un valor de cambio.

Como una prueba, entre las más elocuentes, que puede citarse para probar que Marx rechazaba la supuesta "esencia humana" (*menschliches Wesen*), puede consultarse *La Ideología Alemana,* ed. esp. cit., pp. 211-212, o bien, *Marx-Engels Werke,* ed. cit. band 3, p. 167.

su vendedor, ni más ni menos que al aceitero deja de pertenecerle el valor de uso del aceite que vende (I, pp. 144-145).

. . . .

3) El producto —propiedad del capitalista— es un *valor de uso:* hilado, botas, etc. Pero, aunque las botas, por ejemplo, formen en cierto modo la base del progreso social y nuestro capitalista sea un hombre progresivo como el que más, no fabrica las botas por *amor al arte* de producir calzado. El *valor de uso* no es precisamente, en la producción de mercancías, la cosa *qu'on aime pour lui-même.* En la *producción de mercancías* los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son la *encarnación material, el soporte del valor de cambio.* Y nuestro capitalista persigue dos objetivos. En primer lugar, producir un valor de uso que tenga un valor de cambio, producir un artículo destinado a la venta, una *mercancía.* En segundo lugar, producir una *mercancía cuyo valor cubra y rebase la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción,* es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, por los que adelantó su buen dinero en el mercado de mercancías. No le bastó con producir un *valor de uso;* no, él quiere producir una *mercancía;* no sólo un valor de uso, sino un valor; y tampoco se contenta con un *valor* puro y simple, sino que aspira a una *plusvalía,* a un valor mayor (I, p. 138).

Los fragmentos citados son de una riqueza conceptual invalorable para nuestro tema. En esas pocas palabras Marx describe con gran precisión el componente específico del capitalismo, y no sólo nos da una teoría económica, sino que nos proporciona la clave para comprender numerosos fenómenos propios del capita-

lismo. Sintéticamente expresado, el proceso es el siguiente: 1) El proceso de producción de la plusvalía no es algo que ocurra en la zona de las relaciones aparentes; se trata de un proceso *oculto, secreto*, que tiene lugar fuera de la órbita de la circulación, en "el taller oculto de la producción": es un proceso de orden estructural. 2) En las relaciones de producción capitalistas, *la fuerza de trabajo* se convierte en una *mercancía;* la mercancía, dice Marx al comienzo del *Capital,* es la *forma elemental* o célula económica del capitalismo. 3) Al vender esa especial mercancía al capitalista, el dueño de la fuerza de trabajo "realiza su valor de cambio y *enajena* su valor de uso". 4) Con esta operación, el valor de uso de aquella fuerza, que no es otro que el *trabajo* mismo, deja de pertenecer a su real dueño: el trabajador. Se ha producido un valor de uso con valor de cambio, o sea, vendible; y el valor de esta mercancía cubre todos los gastos hechos por el capitalista en su inversión, y, además, los rebasa: he aquí la *plusvalía.*

Lo que ha ocurrido en este proceso de producción de la plusvalía no es otra cosa, pues, que la enajenación del valor de uso, o sea, la enajenación del trabajo. He aquí cómo, después de décadas de investigación, retoma Marx en *El Capital* aquella proposición fundamental de sus manuscritos de 1844 sobre el *entfremdete Arbeit* o trabajo enajenado; la retoma —obsérvese bien— en su justo lugar de análisis: *en el paso del valor de uso al valor de cambio,* términos (de origen aristotélico) que, por cierto, no deberían nunca ser entendidos como meramente económicos.

Conversión del trabajo en mercancía cuyo dueño es un extraño, un ser ajeno. Su propio trabajo se le convierte al trabajador en algo extraño, hostil. ¿Dónde

está la hostilidad? En las relaciones de producción capitalistas. Destruyen como hombre al dueño de la fuerza de trabajo al convertir su principal fuerza, su energía humana, su fuerza de trabajo (ya veremos que se trata también del trabajo espiritual), en una mercancía. Por esta razón proponemos englobar todo este complejo fenómeno bajo el nombre —que en modo alguno pretende ser meramente "literario"— de *relaciones de destrucción.* La "producción" capitalista, tal como la describe Marx, ¿no implica su contrario: la "destrucción"? El término "producción", aunque hablemos de producción capitalista, parecería siempre designar algo positivo, una creación, un *poiein,* un *hacer,* un progreso; en efecto, hay el capitalista "progresivo" (así traduce Wenceslao Roces), o "progresista", del que habla *irónicamente* el mismo Marx. Pero *si se quiere designar de una manera directa la raíz última y oculta de las relaciones de producción capitalistas, habrá que hablar de relaciones de destrucción.*[4] ¿De destrucción de quién? Pues de ese

4. Tiempo después de escritas estas páginas, donde señalamos que el verdadero carácter de las relaciones de producción capitalista puede enunciarse diciendo que son esencialmente relaciones de destrucción, nos topamos con la siguiente frase de Marx, que viene a comprobar literalmente nuestra hipótesis: "Estas *fuerzas productivas,* bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en *fuerzas destructivas* y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada. La gran industria crea por doquier, en general, las mismas *relaciones* entre las clases de la sociedad, *destruyendo* con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés

ente concreto del cual parte y hacia el cual va todo el inmenso aparato analítico de Marx: el hombre. Por otra parte, el término "relaciones de destrucción" agudiza verbalmente el conflicto planteado por Marx, con lo que se adapta convenientemente a la *agudización real* de ese conflicto que tiene lugar en la sociedad industrial avanzada, la sociedad *represiva* y *terrorista* de que hablan, precisamente, autores que, como Marcuse y Lefebvre, contribuyen actualmente a un desarrollo efectivo del pensamiento marxista. ¿Cómo llamar a las relaciones de producción que contribuyen hoy en tantas partes del mundo, por obra y gracia de la etapa imperialista del capitalismo, a la fabricación de un tipo de ser humano enfermo, reprimido, aplastado por un peso ideológico que desconoce, esclavizado por una turba de objetos que consume irracionalmente, vorazmente? Todo podría describirse como una órbita que va desde la rabia

---

y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad..." (*La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 69). (Subrayados nuestros).

Más claramente aún, con ocasión de presentar un resumen de su concepción de la historia, escribe como primer punto de tal resumen: "1) En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que *no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción* (maquinaria y dinero)" (*Ibid.*, p. 81). La fórmula empleada por Marx es: (...) *keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte* (*Marx-Engels Werke,* ed. cit., band 3, p. 69).

Se trata, como señalaremos más adelante, de una constante estilística (en la que se expresa una categoría dialéctica) que aparece siempre en Marx cuando describe el desarrollo del capitalismo: la célebre *coincidentia oppositorum* o encuentro de los opuestos. Así, en el capitalismo, producción implica *realmente* destrucción.

con que los *luddita* del siglo pasado (según cuenta Marx, *El Capital,* v. I, p. 355) destruían a hachazos las máquinas que los reemplazaban como fuerzas productivas, hasta la rabia inconsciente con que hoy el sujeto de clase media en la sociedad industrial *se come* esas máquinas y sus productos, las digiere y las integra a su ser como si fueran fuente nutricia. ¿Cómo llamar a tales relaciones de producción sino *relaciones de destrucción*? ¿Cómo llamar también a la peculiar alienación que de sus fuerzas productivas sufren los países en dependencia económica del "desarrollo" imperialista? Esas son también relaciones de destrucción del hombre, y la única manera de combatirlas, en ciertos casos, es, por cierto, el humanismo *armado.*

Hemos visto cómo el Marx maduro del *Capital,* al realizar el hallazgo de la plusvalía, concluye en que la producción de ésta es proporcional a la alienación del trabajo. Hemos visto también cómo reaparece —sin perder su valor primitivo, pero integrada definitivamente a un vasto análisis económico del capitalismo— la noción, vieja en Marx, de "trabajo alienado", identificada esta vez como el momento en que el trabajador aliena su valor de uso al vender su fuerza de trabajo. Marx vio muy claro, desde el principio, el hueso del problema.

Compárense los fragmentos antes citados con estos otros, pertenecientes a los *Manuscritos* del 44:

> El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas.
>
> ....
>
> Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la

> objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento,* como enajenación.
>
> ....
>
> Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.
>
> (*Manuscritos: Economía y Filosofía,* trad. de F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1968, Ier manusc., XXII, pp. 105-106).

Una observación estilística (que en el fondo no es puramente estilística, por supuesto) nos permite dar mayor fuerza a nuestra concepción de las "relaciones de destrucción". Marx emplea la forma de la oposición contradictoria, a base de conceptos cuyos contenidos reales implican su contrario, o sea: realización implica desrealización, objetivación implica pérdida del objeto, apropiación implica alienación... Usando esta misma forma, podemos decir: "Relaciones de producción", en el capitalismo, implican "relaciones de destrucción". Reproducidas idealmente en la ideología, tales relaciones engendran ese fenómeno que es la *alienación ideológica,* que no es otra cosa que la pertenencia ideológica, no consciente, a intereses que no sólo no son los propios, sino que están en contra de los propios. *En este contexto es donde aparece lo que llamamos plusvalía ideológica, que es un producto necesario de la alienación ideológica. La mente del hombre, tal como llega a configurarla el capitalismo mediante sus armas de comunicación diaria, está repleta de valores de cam-*

bio: la fuerza de trabajo espiritual se ha mercantilizado, se ha hecho mercancía; y el hombre medio del capitalismo no ve en su fuerza espiritual de trabajo propiamente un valor de uso, sino un valor de cambio. Sólo así puede comprenderse el fenómeno de la *irracionalidad* capitalista, tan agudamente descrito por Paul Baran, según la cual, por ejemplo, enormes cantidades de fuerza de trabajo espiritual se gastan diariamente en tareas tan "provechosas" como producir una nueva marca de jabón o simplemente en pensar un *slogan* publicitario. Conocemos a varios artistas que trabajan ocho horas diarias en una compañía publicitaria pensando o diseñando *slogans* para vender más y mejor cosas como aceite, refrescos, etc. ¿Qué producen esos artistas sino *plusvalía ideológica* en beneficio del capitalismo?

4. INCURSION EN LO "PRECONSCIENTE". NUEVA FORMULACION DE LA PLUSVALIA IDEOLOGICA

A lo largo de las páginas anteriores del presente capítulo hemos ido deslizando algunos datos y observaciones básicos para la elaboración del concepto de *plusvalía ideológica.* Poco a poco el concepto se ha venido haciendo operatorio, y lo que al comienzo se presentaba como una mera analogía, ha comenzado a convertirse en una explicación de un fenómeno objetivo. Pues es un hecho objetivo que existe una ideología de la sociedad capitalista; y tratamos de presentar como un hecho objetivo también la producción de plusvalía ideológica. Pero, así como hemos notado que el proceso de producción de la plusvalía material es un proceso oculto, estructural, que necesita ser develado y denunciado, del mismo modo el proceso de producción de la plusvalía ideológica es también algo que ocurre por debajo de las apariencias. Desde el punto de vista del individuo hu-

mano, tal análisis no puede hacerse sino con ayuda de una teoría psicológica. Por eso dedicaremos aquí algunos párrafos a la teoría freudiana de la "preconciencia". Nuestra tesis de la ideología supone una teoría psicológica.

El mismo año en que Freud realizó su descubrimiento, Engels hablaba —lo hemos visto en el capítulo II— de falsa conciencia, es decir, de que "las verdaderas fuerzas propulsoras" que mueven a la conciencia del pensador permanecen ignoradas por él, pues "de otro modo no sería tal proceso ideológico". Ese mismo año de 1893, Freud logró fijar los lineamientos fundamentales de su doctrina psicoanalítica.

En realidad, pese a sus irreconciliables diferencias, todas las teorías psicológicas contemporáneas coinciden en que la conciencia es siempre *algo determinado por otra cosa.* Otra cosa que, por supuesto, no es conciencia. La pista para ello la constituyó la teoría freudiana, que se diferencia de las otras en que fue propiamente creadora, descubridora de un mundo nuevo e inexplorado: el mundo del *psiquismo no-consciente.*

"La diferenciación de lo psíquico —escribe Freud— en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis... El psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto" (*Obras Completas,* ed. cit., v. I, p. 1213).

Freud tuvo que luchar, cuando lanzó su teoría, contra todas aquellas personas de "cultura filosófica" —son sus palabras en *El Yo y el Ello*— para quienes la idea de un psiquismo no-consciente resultaba inconcebible, prácticamente impensable, y la rechazaban "tachándola de absurda e ilógica" (*loc. cit.*). "Procede

esto —explica Freud— de que tales personas no han estudiado nunca aquellos fenómenos de la hipnosis y del sueño que, aparte de otros muchos de naturaleza patológica, nos impone una tal concepción. En cambio, la psicología de nuestros contradictores es absolutamente incapaz de solucionar los problemas que tales fenómenos nos plantean" (*ibid.*).

Según Freud, la discusión se plantea en dos niveles: un nivel puramente verbal, descriptivo, y otro nivel más importante, que es el de la *dinámica psíquica*. El primer nivel podemos explicitarlo de esta manera:

> Ser consciente es, en primer lugar, un término puramente descriptivo, que se basa en la percepción más inmediata y segura (...). La conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento dado, no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo (...) en el intervalo hubo algo que ignoramos. Podemos decir que era *latente*, significando con ello que era en todo momento de tal intervalo *capaz de conciencia*. Mas también cuando decimos que era inconsciente, damos una *descripción* correcta. Los términos "inconsciente", "latente", "capaz de conciencia" son, en este caso, coincidentes. Los filósofos nos objetarían que el término "inconsciente" carece aquí de aplicación, pues mientras que la representación permanece latente no es nada psíquico. Si comenzásemos ya aquí a oponer nuestros argumentos a esta objeción, entraríamos en una discusión meramente verbal e infructuosa por completo.
>
> (*Ibid.*, pp. 1213-14).

Pero Freud rechaza este nivel, que considera improcedente para la discusión. Igual ocurre con quienes se empeñan en identificar "ideología" y "conciencia". Des-

de el punto de vista de la totalidad social, puede ser que la ideología funcione como una "conciencia" de la sociedad; pero para ello se necesita, ante todo, que esa ideología sea, en los individuos, latente y no consciente. No otro era el sentido de aquellas palabras de Marx en las que hablaba de que en la ideología se daban ciertas formas de "conciencia social". Conciencia que es, claro está, falsa, porque cree autodeterminarse y, sin embargo, está determinada por algo que no es ella misma. Hay muchos "marxismos" que han fracasado por quedarse en ese nivel de que habla Freud: el meramente verbal, descriptivo, estático. Comprenderemos mejor esto si pasamos —siempre con el vocabulario mismo de Freud— al segundo nivel. Recordemos que, por el momento, el eje del razonamiento lo constituye específicamente lo "inconsciente".

> Mas, por nuestra parte, hemos llegado al concepto de lo inconsciente por un camino muy distinto, esto es, por la elaboración de una cierta experiencia en la que interviene la *dinámica* psíquica. Nos hemos visto obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran *energía* que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones. (. . .). En este punto comienza la teoría psicoanalítica, afirmando que tales representaciones no pueden llegar a ser conscientes por oponerse a ello una cierta energía, sin la cual adquirirían completa conciencia y se vería entonces cuán poco se diferenciaban de otros elementos reconocidos como psíquicos. Esta teoría queda irrebatiblemente demostrada por la técnica psicoanalítica, con cuyo auxilio resulta posible suprimir tal energía y hacer conscientes dichas representaciones.

El estado en que estas representaciones se hallaban antes de hacerse conscientes es el que conocemos con el nombre de *represión*... (p. 1214).

El concepto de inconsciente tiene, pues, como punto de partida, la teoría de la represión; lo reprimido es, para Freud, el prototipo de lo inconsciente. En sentido descriptivo, hay dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente —capaz de conciencia—, y lo inconsciente reprimido, que es incapaz de conciencia por sí mismo. "A lo latente que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos *preconsciente,* y reservamos el nombre de *insconciente* para lo reprimido, dinámicamente inconsciente". (Freud hará una precisión más tarde: "Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido").

Aquí viene un punto del mayor interés para nosotros. ¿Qué es lo que diferencia una representación inconsciente de una representación preconsciente? "La verdadera diferencia", responde Freud, "consiste en que el material de la primera (Inc.) permanece oculto, mientras que la segunda (Prec.) se muestra *enlazada con representaciones verbales*" (p. 1216).

Algo se hace preconsciente por su enlace con las representaciones verbales correspondientes. "Estas representaciones verbales son restos mnémicos. Fueron en un momento dado percepciones, y pueden volver a ser conscientes, como todos los restos mnémicos" *(ibid)*. Sólo puede hacerse consciente —advierte Freud— lo que ya fue alguna vez percepción consciente.[5]

5. En su ensayo sobre *Merleau-Ponty vivant* (*Temps modernes,* Nº 184-185), Sartre cita una frase de Lacan que conviene consignar aquí: "Por esta razón, Merleau se inclinaba al final de su vida a conceder un lugar cada

¿Y qué son esos *restos verbales*? Proceden esencialmente de *percepciones acústicas*, circunstancia que adscribe al sistema Preconsciente un origen sensorial especial. "Al principio —añade— podemos dejar a un lado como secundarios los componentes *visuales* de la representación verbal adquiridos en la lectura, e igualmente sus componentes de *movimiento*, los cuales desempeñan tan sólo —salvo para el sordomudo— el papel de signos auxiliares. La palabra es, pues, esencialmente el resto mnémico de la palabra oída" *(ibid.)*.

Si Freud hubiese podido prever el colosal avance de los medios audiovisuales de comunicación, tal vez habría hecho igual énfasis en las percepciones visuales que, junto con las acústicas, forman esos *restos mnémicos* que constituyen el material del preconsciente.

Nuestra tesis es que la base de sustentación ideológica del capitalismo imperialista se encuentra en forma preconsciente en el hombre medio de esta sociedad, y que todos los restos mnémicos que componen ese preconsciente se han formado al contacto diario y permanente con percepciones acústicas y visuales suministradas por los medios de comunicación; y decimos que ellos constituyen la base de sustentación ideológica del capitalismo, no sólo en el sentido descriptivo de que "la ideología se forma a través de los medios de comunicación" —noción que por sí misma sería insuficiente—, sino en el sentido más preciso y dinámico de que el capitalismo no suministra a sus hombres cualquier ideología, sino concretamente aquella que tiende a preservarlo, justificarlo y presentarlo como el mejor de los sistemas posibles. Habría que añadir que la for-

vez más importante al inconsciente. Aprobaba sin duda la fórmula de Lacan: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*".

ma como el capitalismo suministra esa ideología es pocas veces la de mensajes explícitos doctrinales, en comparación con la abrumadora mayoría de mensajes ocultos, disfrazados de miles de apariencias y ante los cuales sólo puede reaccionar en contra, con plena conciencia, la mente lúcidamente entrenada para la revolución espiritual permanente. Y no sólo el hombre medio, sin conciencia revolucionaria, vive inconscientemente infiltrado de ideología, sino también todos aquellos revolucionarios que, como decía Lenin, se quedan en las consignas o en el activismo irracional, pues tienen falsa conciencia, están entregados ideológicamente al capitalismo, sin saber que lo están; la razón por la cual todos estos revolucionarios se precipitan en el dogmatismo es precisamente su falta de entrenamiento teórico para la revolución interior permanente. Todo aquel que, en su taller interior de trabajo espiritual, obedezca a una conciencia falsa, ilusoria, ideológica, y no a una conciencia real y verdadera, será eso que llamamos un productor típico de plusvalía ideológica para el sistema capitalista. Y tanta más plusvalía ideológica producirá cuanto más revolucionario sea, si lo es sólo en apariencia.

Este es el punto en que habíamos de encontrarnos —según prometimos— con la teoría de la comunicación y, en particular, con la "industria cultural". *Nosotros sostenemos* —y no somos los únicos— *que sin la teoría de la comunicación es imposible elaborar una teoría de la ideología del mundo capitalista-imperialista, desde el punto de vista del marxismo.*[6] Claramente

6. Sobre teoría de la comunicación mucho se ha escrito, y hay toda una metafísica sutil —por no decir: craso funcionalismo, con muy pocas excepciones— que ha logrado tejer muy fino en este campo. Pero a casi nadie se le ha

se ve aquí que eso que se ha llamado "desacralización de los textos" clásicos del marxismo no puede consistir en traicionar aquellos textos, sino en todo lo contrario: completarlos con todo aquello que no pudieron Marx y Engels conocer, aunque sí avizorar. Genialmente avizoró Engels —lo hemos visto con detalle— que la conciencia ideológica es "falsa" *(falsches Bewusztsein)* precisamente porque no es verdadera conciencia, está determinada por otra cosa distinta de ella misma: la ideología. Si hubiese tenido conocimiento de la teo-

---

ocurrido, por ejemplo, analizar el imperio de la TV norteamericana (CBS, NBC, Time-Life, etc.) en Latinoamérica como el modo de producción ideológico que sirve de sustento y lealtad hacia el sistema que engendra el subdesarrollo. Sólo ahora se comienza a hacerlo.

También hay muchos estudios —algunos excelentes— sobre las "motivaciones inconscientes" de la propaganda comercial capitalista. Valga como ejemplo el utilísimo libro de Vance Packard *The Hidden Persuaders* (1957), traducido al castellano como *Las formas ocultas de la propaganda* (Buenos Aires, 1959). En este libro, a través de numerosos ejemplos, se desmonta todo el escalofriante aparato de la llamada "investigación motivacional", o sea, la ciencia puesta directamente al servicio de intereses comerciales empeñados en presentar el mundo como "un arsenal de mercancías", que diría Marx. Lo malo es que Packard, como casi todos cuantos tocan este tema, se queda en la descripción y el análisis "funcional" del fenómeno, sin ligarlo a una teoría interpretativa del mismo. Esa teoría no puede ser otra que la expuesta en los tres primeros capítulos de *El Capital,* donde se analiza la *forma mercancía* hasta llegar a la *forma dinero,* pasando por el "fetichismo". Pues la famosa "creación de imágenes y símbolos" de que hablan los investigadores motivacionales no es otra cosa que la fetichización absoluta del arsenal capitalista de mercaderías.

De ahí nuestro empeño en presentar como *plusvalía ideológica* fenómenos que ya han sido estudiados desde el punto de vista opuesto.

ría de Freud, sin duda habría adoptado el *preconsciente* como "lugar" dinámico de la ideología. ¿Por qué decimos esto? Porque, a nuestro juicio, no puede situarse a la ideología —al menos sus representaciones fundamentales— en el inconsciente, sino en el preconsciente, ya que este último es *capaz de conciencia.* Y así como el preconsciente, al convertirse en conciencia, deja de ser lo que era y de actuar como actuaba, también la ideología, al hacerse consciente, deja de ser ideología. Si la ideología fuese algo pura o preferentemente inconsciente, nadie podría arribar a la conciencia revolucionaria por sus propias fuerzas, sino que necesitaría de algo así como lo que se ha llamado "psicoanálisis dialéctico".[7] Esto nos recuerda —precisamente para confirmación de este orden de ideas— una expresión de Leo Lowenthal, citada por Adorno, según la cual la misión de la televisión puede definirse como un "psicoanálisis al revés" (Adorno, *Televisión y cultura de masas,* ed. cit., p. 23). No obstante, si alguien nos preguntase de pronto cuál debe ser, esencialmente, la misión de un intelectual dentro del capitalismo y contra él, responderíamos: hacer psicoanálisis colectivo, ele-

---

7. Las relaciones entre dialéctica y psicoanálisis han sido explicadas con bastante claridad por Igor Caruso: "... es aquí precisamente donde se halla la diferencia de principio entre la dialéctica, de una parte, y la metafísica y el positivismo, de otra: los métodos esencialistas (propios tanto de la metafísica como del positivismo) contemplan al hombre desde fuera y buscan establecer su constitución esencial o su carácter estático; por el contrario, la dialéctica es necesaria y conscientemente una *práctica,* puesto que admite que la conciencia modifica al mundo y que el mundo modifica a la conciencia. Es, pues, absolutamente legítimo hablar de dialéctica, al menos latente, del psicoanálisis, aun del más ortodoxo, puesto que le es propio el carácter más fundamental de toda dia-

var a la conciencia de los hombres el pantano ideológico en el cual están atrapados sin saberlo.

Algo que, por su parte, avizoró Marx fue lo que ya hicimos notar en el capítulo II y que encuentra plena confirmación a la luz de la teoría de Freud, a saber: la interpretación de la ideología, no como un "reflejo" —metáfora pasajera en Marx—, sino como *expresión (Ausdruck)* de las relaciones de producción materiales. ¿Cómo podría ser la ideología "expresión" de algo si no fuese ella misma un lenguaje, o mejor, si —como el preconsciente freudiano— no estuviese constituida por restos mnémicos, restos de representaciones verbales y acústicas venidas de lecturas, de la educación, de las percepciones que tiene el individuo en sociedad? Así como, según dice Sartre, la realidad material del colonialismo es presentada por los colonizadores a los colonizados como una *verdad eterna,* del mismo modo las relaciones de producción en que entran obreros y capitalistas son presentadas por los dueños del capital (por tanto, de la plusvalía) como verdades, hechos, *fata* que es preciso aceptar. He ahí el modo como se va conformando la ideología del hombre bajo el capitalismo, como un conjunto de ideas,

---

léctica, a saber: *ser necesariamente una práctica que modifica las relaciones recíprocas de sujeto y objeto en una perspectiva histórica y totalizadora.* Como toda dialéctica, el psicoanálisis es el paso constante y fluido de una determinación a otra, de un término de la relación al otro; en cada nivel de esta espiral se superan las contradicciones y son nuevamente integradas. Existe siempre reciprocidad entre el hombre y el mundo (pues el mundo del hombre es ante todo los otros hombres) y no causalidad lineal, unilateral de la metafísica y del positivismo mecanicista" (cf. *Psicoanálisis para la persona,* ed. Seix Barral, Barcelona, España, 1965, pp. 157-158).

creencias, ilusiones, valores, representaciones en general que son falsas (falsas porque no es cierto que el mundo mejor sea aquel en que se produce plusvalía y la riqueza esté distribuida como en el capitalismo), pero que son presentadas como hechos incontrovertibles, como algo que es conveniente aceptar. Por eso nada hay tan subversivo, a los ojos del capitalista, como la *toma de conciencia* del engaño, el desenmascaramiento de la ideología. El instrumento más poderoso para suscitar esa subversión y esa conciencia es la *teoría* marxista. Ella desenmascara el *lenguaje* que el hombre habla sin saberlo: el lenguaje de su *preconciencia ideológica,* y lo hace hablar un lenguaje consciente, que es el lenguaje subversivo, revolucionario. De ahí la insistencia de Lenin, el gran hombre *práctico* del marxismo, en la revolución pedagógica, que consiste en educar a los hombres para la conciencia, darles vocación de lucidez permanente, y evitar que se rindan ante la facilidad de las consignas, aunque éstas puedan ser revolucionarias. Lenin fue el primer crítico acerbo que tuvieron los manualistas soviéticos, con los cuales desgraciadamente no pudo acabar; a esos distribuidores de pura ideología y no de *teoría* revolucionaria llamaba Lenin "esclavos ideológicos de la burguesía", y de sus manuales escribió cosas como éstas, que hoy cobran su actualidad: "Las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII escritas con talento, que atacan ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante, resultarán, a cada paso, mil veces más adecuadas para despertar a la gente del letargo religioso que las exposiciones aburridas del marxismo, secas, no ilustradas casi con ningún hecho bien seleccionado, exposiciones que prevalecen en nuestra literatura y que, con fre-

cuencia (hay que confesarlo), tergiversan el marxismo" (Lenin, *Sobre el significado del marxismo militante* [1922], en *Obras Escogidas,* ed. Progreso, Moscú, 1969, p. 689).

5. LA IDEOLOGIA DENTRO DEL MODO DE PRODUCCION CAPITALISTA. INDUSTRIA CULTURAL Y PLUSVALIA IDEOLOGICA

En la sección anterior identificamos el "lugar" de la ideología —y por tanto, de la plusvalía ideológica— desde un punto de vista psicológico, es decir, haciendo hincapié en el *individuo,* como portador de ideología. Pero hace falta —y es lo más importante para nosotros— insistir ahora en la forma cómo esa ideología llega al individuo, cómo le es suministrada, esto es: el aspecto propiamente *social* de la cuestión. Pero no olvidemos que no se trata de dos "planos" diferentes, sino de una unidad dinámica: la ideología que porta *individualmente* un hombre —digamos, en su preconciencia— es precisamente "ideología" porque es *social,* es un lenguaje, es un elemento que, aunque esté concretado en individuos (pues no se trata de una vaga entidad ideal aparte de la historia humana), representa en ellos a la sociedad; reproduce en el interior de cada individuo las relaciones de producción materiales que se dan en un determinado modo de producción.[8] Pero, por razones de método, puede separarse

8. Como dice Marx, el lenguaje es tan viejo como la conciencia, y la conciencia no es sino *un producto social.* Así lo expresa en *La Ideología Alemana,* en un fragmento ya citado en el cap. II de nuestro ensayo. "El lenguaje es tan viejo como la conciencia (*Die Sprache ist so alt wie das Bewusztsein*); el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros

el estudio del problema en dos planos que en realidad son aparentes, pues constituyen una unidad dinámica. Es un error craso separar ambos planos radicalmente. Era precisamente la crítica que hacía Marx a los ideólogos: creer que el estudio de las "ideas" que *se tienen* en un período histórico puede realizarse separadamente del estudio de la historia material de ese período. Marx insiste en que se trata de un error interesado, como cuando escribe: "Y cuando la teoría se decide siquiera por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas (*Ideengeschichte*), desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los mueve el exclusivo propósito de presentar esta época como el *preámbulo imperfecto,* como el *antecesor* todavía incipiente de la *verdadera* época histórica, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes" (*La Ideología Alemana,* I, A, 2; ed. esp. cit., p. 44).

Hagamos notar, antes de entrar en la nueva fase de nuestra investigación, algo más sobre las posibilidades de acudir a la teoría psicológica. A nosotros nos parece el descubrimiento freudiano, y sus formulaciones concretas sobre la dinámica psíquica, el instrumento intelectual decisivo para nuestro asunto. Freud fue el descubridor del nuevo mundo, y sean cuales fueren

---

hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia (y las representaciones plásticas, acústicas y verbales de la preconciencia, L.S.), de la necesidad, de los apremios del intercambio (*Verkehr*) con los demás hombres (...). La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social... (*ein gesellschafliches Produkt*).

Véase *La Ideología Alemana,* ed. esp. cit., p. 31; texto original en *Marx-Engels Werke,* band 3, pp. 30-31.

las diferencias que se tengan con el freudismo, hay que comenzar por reconocer ese descubrimiento. Si hemos apelado a Freud no es porque neguemos la utilidad de otras teorías psicológicas, aunque ninguna nos parezca tan propiamente *dinámica,* dialéctica, como la de Freud. En una psicología de tipo reflexológico pavloviano, o en todas aquellas basadas en el esquema Estímulo-Respuesta, que buscan basar su objetividad científica en el examen de los datos objetivos del comportamiento o conducta (*behavior*), funciona un presupuesto: las "respuestas". A muchos no les interesará de dónde vienen esas *respuestas,* pues se dirá que vienen de una zona que no se puede analizar por sí misma objetivamente, científicamente, sino a base de cosas tan vagas como la introspección. Freud habría rechazado esta objeción, pues para él los sueños, por ejemplo, eran datos objetivos, datos analizables e interpretables, como, por lo demás, lo son cualesquiera de los datos que pueda obtener el psicólogo más "científico". Y es que los sueños son también una "respuesta" a un estímulo, que procede de una zona del psiquismo.

Para que haya una respuesta, tiene que haber algo en alguien que responda. Si con la psicología se buscan cosas como condicionar, p. ej., la educación, la psicología no puede acabar en eso: no puede desentenderse del estudio del psiquismo humano (no del "alma", sino del psiquismo), es decir, no puede desentenderse del preconsciente o del inconsciente como si se tratara de puras vaguedades especulativas. Todos critican esas vaguedades al freudismo, pero todos se aprovechan de Freud y de su descubrimiento. Jean François Revel ha expresado esto de modo tan contundente que vale la pena citarlo:

Freud, por su parte, ha hecho *realmente* progresar la psicología, ha añadido *realmente* algo más radical y científico a lo que acerca del hombre pudieron decir Séneca o Montaigne. Por eso, los psicólogos, en lugar de regañarle y reprenderle, deberían más bien observar cómo lo ha hecho. En lugar de continuar imperturbablemente "haciendo psicología" y acomodando a su manera los resultados del psicoanálisis, deberían más bien considerar más atentamente la actitud intelectual de Freud en sus principios. Esa actitud es la inversa de la que pasa por ser la actitud filosófica (...). La psicología académica evoca un país en el que hubiera miles de obras teóricas sobre la pintura y ni un solo pintor. Si surge alguno que pinta de verdad, que de verdad cuenta lo que sucede, un Rousseau o un Proust, los psicólogos lo rechazan entre los frívolos y la gente divertida, sencillamente porque no ha tomado el rábano por las hojas (...).

(*¿Para qué filósofos?*, ed. de la Biblioteca de la Universidad Central, trad. de Juan Nuño, Caracas, 1962, cap. 6).

Sentado esto, reconozcamos la utilidad que podría tener para nuestra teoría una noción como la de "reflejo", en Pavlov. Según Pavlov, el *reflejo condicionado* es producto de un "estímulo condicional" después que éste ha sido asociado a menudo al "estímulo normal" o incondicional. La aplicación repetida de ambos estímulos asociados se llama "condicionamiento", y a la inversa: se llama "descondicionamiento" a la aplicación repetida del estímulo condicionado sin acompañarlo del estímulo normal: el condicionamiento se "extingue". En cambio, con la aplicación repetida muy a menudo de ambos estímulos simultáneamente, se logra "reforzar" el condicionamiento. Este concepto ha sido denominado por Richet "reflejo psíquico".

Un reflejo psíquico es, pues, una respuesta a un estímulo, un condicionamiento. ¿Por qué no pensar que la ideología es *un reflejo psíquico condicionado por la estructura social*? [9] No se nos dirá que no hay condicionamiento constantemente "reforzado": junto al estímulo normal que es la vida social, la sociedad ha creado una supervida, un condicionamiento artificial que opera en los individuos como un condicionamiento constante, aplicado junto con los estímulos sociales normales. Ese condicionamiento adicional se traduce en el siglo XX como un verdadero "refuerzo", que funciona a través de los medios de comunicación: verdaderos medios estimuladores, constantes, cuya presencia diaria y universal podría hacer pensar que ya se trata de un "estímulo normal", si no fuera porque sabemos que detrás de ese estímulo "normal", que quiere presentarse a sí mismo como "normal" con su cúmulo de propaganda y mercancías, funciona, al modo de científicos en un gigantesco laboratorio psicológico, un conjunto de hombres que maneja según sus intereses esos condicionamientos. Son los suministradores de ideología, los creadores en la psique humana de todo un sistema preconsciente de representaciones y valores que tienden a preservar y defender el capitalismo. ¿Cómo se llama la industria nacida en nuestro siglo y destinada a la acumulación de capital ideológico? Se llama —la llamó así Adorno— *industria cultural,* que también hubiera podido ser llamada, acaso con mayor propiedad, *industria ideológica.* Industria en la que, por cierto, son gran-

9. Los llamados "analistas motivacionales", o burócratas científico-comerciales, han acudido con frecuencia a la Teoría de Pavlov; pero en sus estudios, por supuesto, no se dice (ni se piensa) que el efecto del condicionamiento es *ideología.*

des servidores los psicólogos. Adorno ha establecido el concepto de *industria cultural,* en el que, de una manera o de otra, se trata de cosas relacionadas, más o menos, con eso que se suele llamar "cultura". Nosotros proponemos ampliar y, al mismo tiempo, especificar más ese concepto, y para ello proponemos hablar de *industria ideológica.* La razón es la siguiente. En primer lugar, lo que menos se produce en la "industria cultural" es propiamente cultura: se produce *ideología.* Eso, si guardamos algún significado noble para la palabra "cultura", que indique conciencia de las formas estéticas y las formas humanas en general; pero si pensamos en la cultura como realmente piensan los dueños de la industria "cultural", no nos queda sino la idea del hombre como caldo de *cultivo,* y la cultura se convierte en algo así como horticultura, o sea: cultivo ideológico del hombre. Pues cultura también implica los valores y normas generales que se imponen en una sociedad. Pero, en segundo lugar, aun cuando admitamos que la industria "cultural" se ocupa de la "cultura", no queda otro remedio que admitir que *más allá de la "cultura" hay numerosos campos susceptibles de convertirse en suministradores de ideología. Aunque no sea "cultural", una empresa publicitaria cualquiera, por el solo hecho de dedicarse diariamente a presentar el mundo como un mercado de mercancías, es eminentemente una empresa suministradora de ideología.* No en vano trabajan en esas empresas psicólogos y literatos, "trabajadores intelectuales" dedicados a irracionalidades tales como buscar los "resortes psíquicos" de las masas, para convencerlas de que si fuman determinado cigarillo pertenecerán a "clase aparte", o cosas por el estilo, tendientes todas a presentar el mercado de mercancías como un verdadero mercado persa lleno de

felicidad y de lámparas de Aladino que ejecutan el milagro de sacar a un individuo de su clase social, por mugrienta y desarrapada que sea, por el solo acto de fumar "tal" cigarrillo. El lema de una firma publicitaria venezolana es sumamente expresivo: "Permítanos pensar por usted". O sea: permítanos convertirlo en un esclavo de la ideología capitalista. Permítanos —en suma— ayudarlo a enajenar su energía mental como *valor de uso,* y convertirla a ella —y a usted mismo— en una *mercancía.* Permítanos —diría Marx— *enajenar su valor de uso y realizar su valor de cambio.*

Ahora, detengámonos en el concepto de *industria cultural,* tal como lo ha diseñado Teodoro Adorno. Y hagámoslo, dicho sea de paso, a manera de homenaje a la memoria del gran pensador, que ha muerto mientras escribimos estas páginas.

El concepto es importante para nosotros por una razón que podemos adelantar a manera de hipótesis. Y es que el concepto de industria cultural, ampliado —como proponemos— a *industria ideológica, es el lugar social de producción de la plusvalía ideológica.* Ya hemos situado el lugar psicológico individual; ahora nos faltaba el lugar social, siempre advirtiendo enérgicamente que no se trata de dos "planos" distintos entre sí, sino más bien de dos perspectivas para observar el mismo asunto.

El término "industria cultural" fue empleado por primera vez en el libro de Adorno y Horkheimer *Dialektik der Aufklärung,* publicado en Amsterdam en 1947. Hay en ese libro un vasto y fascinante capítulo así llamado: "La industria cultural". En el prólogo, advierten los autores que ese capítulo es bastante "fragmentario" (*Dialéctica del iluminismo,* ed. Sur, Buenos Aires, 1969, p. 13). Tal vez por esa característica deci-

dió posteriormente Adorno reelaborar la tesis en una conferencia, pronunciada en 1962 y publicada por la revista *Communications* en su número 3 (París, 1964). La verdad es que el capítulo de 1947 no es tan "fragmentario"; pero es cierto que en la conferencia de 1962, pese a su mayor brevedad, Adorno logró mayor profundidad y precisión. Comenzaremos por citar algunas de las ideas expuestas en el primero.

Desde el primer momento, la industria cultural se revela como *el típico lugar social de la ideología.* (Digamos al pasar que, para nuestro gusto, Adorno es el autor contemporáneo que utiliza con mayor propiedad el vocablo "ideología"). Pues se trata, en primer lugar, de una *industria*: industria material, como cualquier otra industria capitalista, con sus relaciones de producción y su plusvalía material: una de las ramas industriales del capitalismo contemporáneo. Pero, además, es cultural: se dedica a la producción de toda suerte de valores y representaciones ("imágenes") destinadas al consumo masivo, o sea: es una industria ideológica, productora de ideología en sentido estricto, destinada a formar ideológicamente a las masas: dotarlas de "imágenes", valores, ídolos, fetiches, creencias, representaciones, etc., que tienden a preservar al capitalismo. Advirtamos una vez más que, a pesar de su tipicidad, *no sólo la industria cultural es productora de ideología*: todo el aparato económico del capitalismo, aun cuando se dedique a cosas tan poco "culturales" como la producción de tornillos o refrescos, es productor de ideología. Aunque sólo fuese porque para vender esas mercancías deberá realizar campañas publicitarias, y en estas campañas, *presentar al mundo como un mercado de mercancías.* De ahí el lema publicitario que quisimos poner irónicamente al frontis de este libro: "Si el mundo es su mercado, déjenos ma-

nejar el globo", frase cruda y casi descarada, que hemos leído en un anuncio a página entera en *The Economist,* revista que se difunde mucho en América Latina. Recuérdese la tesis general de Marx, según la cual la ideología es expresión de la totalidad de la estructura socioeconómica (y no sólo de una parte de ella, como es la industria cultural). Cuando, como apunta Adorno, los jefes de la industria cultural se defienden diciendo que lo suyo es un *negocio* y sólo eso, y que todo debe adaptarse a ese negocio, no hacen sino subrayar que se trata de una industria como cualquier otra, y patentizar su pertenencia a la estructura económica general del capitalismo en su fase industrial avanzada.

Algunos de los contenidos decisivos del concepto de "industria cultural" son expresados sintéticamente desde el prólogo de *Dialéctica del Iluminismo*:

> El capítulo sobre la industria cultural muestra *la regresión del iluminismo a la ideología* que tiene *su canónica expresión* en el cine y en la radio (no se olvide que estamos en los años 40: Adorno insistirá años más tarde en la televisión. L. S.), donde el iluminismo reside sobre todo en el cálculo del efecto y en la técnica de producción y difusión; la ideología, en cuanto a aquello que es su verdadero contenido, se agota en *la fetichización de lo existente* y del poder que controla la técnica. En el análisis de esta contradicción la industria cultural es tomada con más seriedad que lo que ella misma querría. Pues dado que *sus continuas declaraciones respecto a su carácter comercial* y a su naturaleza de verdad reducida se han convertido desde hace tiempo en una *excusa para sustraerse a la responsabilidad de la mentira,* nuestro análisis se atiene a la pretensión objetivamente inherente a sus productos de ser creaciones estéticas y de ser, por lo tanto,

verdad representada. En la inconsistencia de tal pretensión se desenmascara la vacuidad social de tal industria. (*Dialéctica del Iluminismo,* Prólogo a la primera ed. alemana, p. 13). (Subrayados nuestros).

Regresión del iluminismo a la ideología significa, en Adorno y Horkheimer, casi tanto como un regreso contemporáneo al mito, a una nueva y sutil forma de concepción mágica del mundo, que coexiste actualmente con la más desaforada carrera científica y tecnológica. Esta regresión, que se ha presentado de modo aparentemente sorpresivo, tiene su *expresión* (de nuevo y no por azar nos encontramos con *Ausdruck,* el vocablo que hemos destacado en la teoría marxista de la ideología) típica en los medios de comunicación de masas. La regresión al mito consiste, hoy, en *la fetichización de todo lo existente,* dicen los autores. ¿Qué es, en realidad, para el capitalismo "todo lo existente"? No es otra cosa que un "inmenso arsenal de mercancías", como decía Marx. La fetichización de que hablan estos autores es la misma de que habló Marx en su capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, la sacralización de esa forma elemental del capitalismo, que lo define y lo llena de contenido. Por otra parte, Adorno y Horkheimer anotan un detalle importante: el aspecto artístico de la industria cultural, y su incongruencia con el aspecto comercial. La verdad es que "film y radio no tienen ya más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que *no son más que negocios* les sirve de ideología, que debería legitimar los rechazos que practican deliberadamente. Se autodefinen como industrias y las cifras publicadas de las rentas de sus directores generales quitan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos" (*ibid.,* p. 147). Una vez que la industria cultural se autodefine como negocio industrial, justifica en tér-

minos tecnológicos todos sus intereses. Una de las primeras cosas que se justifican es la superproducción de *clisés,* argumentando que "el público los exige", sin advertir que son ellos quienes los están imponiendo al público, hasta tal punto que éste llega a *necesitarlos.* Es lo que Marx decía en su *Contribución a la crítica de la economía política*: la producción capitalista no está, en principio, destinada a satisfacer necesidades, sino a crearlas en beneficio de la producción. La producción no es ya —decía Marx— el fin del hombre, sino el hombre el fin de la producción. No en balde el hombre medio norteamericano es un *consumidor* excepcional: su preconciencia, teñida de la ideología del consumo, está llena de una cantidad de necesidades creadas para dispararse automáticamente, como un *mecanismo* seguro, ante el mercado de mercancías.

Otra nota distintiva de la industria cultural es su dependencia de los otros sectores industriales más poderosos: "Si la tendencia social objetiva de la época se encarna en las intenciones subjetivas de los dirigentes supremos, éstos pertenecen por su origen a los sectores más poderosos de la industria. Los monopolios culturales son, en relación con ellos, débiles y dependientes" (*ibid.,* p. 149). Y al ser dependientes de los más poderosos, los monopolios culturales dependen *eo ipso* de la dirección política, que en el llamado capitalismo de Estado depende de las juntas directivas de las grandes corporaciones, como la *Standard Oil* o la *General Motors,* por ejemplo. Todo forma, así, un engranaje homogéneo en la producción capitalista. La sociedad de radiofonía depende de la industria eléctrica; la del cine depende de las construcciones navales, y así sucesivamente. Por esto decimos que el estudio del lugar de producción de la ideología no puede limitarse a la con-

sideración de la industria cultural. Aun sin la ayuda de los medios de comunicación actuales, el capitalismo segregaría su ideología. Marx lo notó hace más de un siglo. Pero los medios de comunicación actuales son tan ingentes que se han convertido en el vehículo material específico que le faltaba al capitalismo para crear la *industria ideológica,* dentro de la cual los datos centrales siguen siendo: alienación y plusvalía. En esa industria no sólo se gana dinero y se acumula capital como en cualquier otra industria; se produce, además, un ingrediente específico: *la plusvalía ideológica.* Al obrero descrito por Marx en *El Capital* le era sustraída la plusvalía material ocultamente, sin que él lo percibiera; *del mismo modo, al hombre medio del capitalismo le es extraída de su psique la plusvalía ideológica, que se traduce como esclavitud inconsciente al sistema. Todas las lealtades que hacia el mercado de mercancías —y por tanto, hacia la política capitalista— logra crear la industria ideológica, son pura y llana plusvalía ideológica. Y no es consciente por doble motivo: por ser plusvalía y por ser ideológica. Se trata, en suma, de un excedente de energía mental del cual se apropia el capitalismo.*[10]

10. No es de extrañar que el ensayista venezolano que se ha acercado más hondamente al concepto global que denominamos *plusvalía ideológica,* sea también quien ha dedicado serios ensayos al análisis de la industria ideológica por excelencia: la televisión. Nos referimos a Antonio Pasquali, en cuyas obras *Comunicación y cultura de masas* (UCV, Caracas, 1964) y *El aparato singular* (UCV, Caracas, 1967) hay los elementos analíticos necesarios para una aplicación del concepto de *plusvalía ideológica* a un medio subdesarrollado como Venezuela. Hay un párrafo del *Aparato singular* (pp. 28-29) que podría pasar por una síntesis de nuestra teoría:

"Tras descomponer el mensaje de nuestra TV («un

Como se ve, el concepto de industria cultural, con todos los retoques y comentarios que le venimos haciendo, se revela como un instrumento indispensable (y perfectamente complementario) para la elaboración de nuestra tesis de la plusvalía ideológica. Tesis que, a su vez, supone el concepto de alienación ideológica, que aquí no tocaremos para no extralimitarnos; aunque, esquemáticamente, podemos decir que consiste en la obediencia, sumisión y esclavitud del hombre a otro que no es él y que está, sin embargo, instalado dentro de él mismo, en zonas no conscientes. Por eso, el opuesto de alienación ideológica no puede ser otra cosa que la conciencia revolucionaria, pues ese "otro" que esclaviza subjetivamente al hombre se traduce objetivamente en la dominación capitalista. Y decimos "revolucionaria", porque no basta una conciencia crítica, ya que, como decía Marx, las formaciones ideológicas "sólo pueden

---

fenómeno de naturaleza esencial y exclusivamente comercial») en sus componentes básicos, veremos cómo ese imposible matrimonio (entre el negocio y el bien común) concluye en el proxenitismo y la alienación. Una «cultura» degradada, manipulada y envilecida es exhibida para que produzca DIVIDENDOS a su explotador. Por lo cual, el significado empírico e inmediato que el término «televisión» tiene para nosotros, incluye al menos los siguientes elementos: 1) La subordinación de toda pauta programática a los requerimientos formales e IDEOLOGICOS (próximos o remotos) del mensaje comercial; 2) La distribución irracional del medio a las áreas más explotables comercialmente, con la capital como centro básico de producción en el país; 3) La conversión de la *audiencia* o universo de receptores en una masa despersonalizada de la cual sólo se suponen, alimentan y dirigen los estímulos mercantiles y genéricamente irracionales".

El todo está en concebir la existencia objetiva de *dividendos ideológicos,* de un *negocio ideológico* que sirve de sustento del gran negocio capitalista.

disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales"; "el instrumento —añade— no es la crítica, sino la revolución" (*La Ideología Alemana,* ed. cit., p. 40).

Característico de la mentalidad esclavizada es la pasividad. Pues bien: otra faceta típica de la industria cultural es su efectividad para lograr crear hombres como receptores-pasivos de ideología. "Para el consumidor —escribe Adorno— no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción" (*op. cit.,* p. 151). ¿Quién hay que no ceda a la perfecta comodidad o *confort* que significa una película de vaqueros *bien hecha* técnicamente, con la seguridad absoluta de que *todo irá bien* y de acuerdo a un esquema ya conocido? A veces, para romper la monotonía del film detectivesco, aparece algún misterioso chino que inmediatamente es clasificado como "fuerza del mal". ¿Qué hay detrás del *clisé*? Adorno lo ha expresado con toda precisión en un ensayo de 1954, *Television and the patterns of mass culture:*

> Cuanto más se cosifican y endurecen los clisés en la actual organización de la industria cultural, tanto menos es probable que las personas cambien sus ideas preconcebidas (es decir, su ideología, L. S.) con el progreso de su experiencia. Más opaca y compleja se vuelve la vida moderna y más se siente tentada la gente a aferrarse desesperadamente a clisés que parecen poner algún orden en lo que de otro modo resulta incomprensible. De este modo, los seres humanos no sólo pierden su auténtica capacidad de comprensión de la realidad, sino que también, en última instancia, su misma capacidad para experimentar la vida puede embotarse mediante el uso constante de anteojos azules y rosados.
>
> (*Televisión y cultura de masas,* ed. cit., p. 33).

Late en la industria cultural, como criterio último de la producción, un supuesto que no deja de tener su efectividad, a saber: "Hacer creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se presenta en el *film*" (*Dialéctica*..., p. 153). La pretensión ostensible de esa industria es una especie de "realismo" que consistiría, programáticamente, en la reproducción en la imagen de los datos empíricos. Pero ¿qué ocurre? Lo que tenía que ocurrir allí donde hay intereses comerciales: que se le presenta al espectador como "copia" de la realidad lo que no puede ser sino una interpretación de la misma. En esto, la industria cultural no se diferencia, en principio, del verdadero arte, ya que éste no es un mero "reflejo" de lo real. Sin embargo, carece de toda la belleza del arte y se queda tan sólo con una determinada y aberrante interpretación de la vida. En el verdadero arte hay a menudo una representación o interpretación falsa de la vida material de los hombres: la belleza del arte griego nada tiene que ver con la miseria y la esclavitud que existía en las ciudades griegas; pero era un falseamiento ideológico hasta cierto punto excusable, como decía Marx, por sus propósitos estéticos: el arte se conservaba dentro del reino de los *valores de uso;* era una "distorsión positiva" de la realidad. Pero cuando nos entregan una interpretación falsa, ideológica, de nuestra vida material, para no sólo engañarnos, sino, además, hacernos pagar, sin la compensación estética, estamos dentro del reino de los *valores de cambio*: no vemos arte, vemos mercancías; y no sólo las vemos, sino que ellas influyen subliminalmente en nosotros y conforman nuestra actitud hacia el mundo. La industria cultural, por eso, se diferencia en principio de todo arte, aunque pueda participar de algunos elementos artísticos; ella nos presenta el mundo, no en su faz real,

sino como si el mundo tuviera que ser fatalmente un mercado de mercancías. En la industria cultural propiamente dicha ello viene presentado en calidad de lo que Adorno llama "mensaje oculto"; en la industria ideológica en general —por ejemplo, en la industria publicitaria— ya no se trata de nada oculto: abiertamente se presenta el mundo como un mercado: "Si el mundo es su mercado, déjenos manejar el globo". Jamás pensó el psicólogo del Banco de California que nos iba a proporcionar tan exacta descripción del capitalismo.

Veamos cómo se revela la médula de nuestro asunto:

> La violencia de la sociedad industrial obra sobre los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden ser consumidos rápidamente, incluso en estado de distracción. Pero *cada uno de ellos es un modelo del gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión desde el comienzo, en el trabajo, y en el descanso que se le asemeja* (...). Inevitablemente, cada manifestación aislada de la industria cultural *reproduce a los hombres tal como aquello en que ya los ha convertido la entera industria cultural* (*ibid.*, p. 154, subrayado nuestro).

He aquí cómo funciona, en el siglo xx, la tesis marxista de que en la ideología se reproducen, en forma ideal, las mismas relaciones de producción que tienen lugar en el plano material. Y no se reproducen de cualquier modo, especificaba Marx, sino de acuerdo a la clase dominante, que en este caso es la de los dueños de las grandes Corporaciones de las cuales depende, entre otras muchas cosas, la industria cultural. Es hora aquí de confrontar un texto de Marx que habíamos ya citado parcialmente al comienzo del presente capítu-

lo, y que resulta quizá la proposición del materialismo histórico que más directamente nos autoriza a elaborar el concepto de plusvalía ideológica:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.
>
> (*La Ideología Alemana,* ed. cit., pp. 50-51).

Se comprende ahora mejor el sentido profundo de aquellas palabras de Marx, que por lo demás son en sí mismas de una claridad y penetración definitivas. Pero Marx no hizo sino formular una teoría general

para la sociedad de clases, y más específicamente para el capitalismo; sus ejemplos son, obviamente, del siglo XIX hacia atrás. Por eso es de tanta urgencia confrontar los lineamientos generales de la tesis de Marx con la realidad aplastante del capitalismo contemporáneo. Si Marx hubiese tenido la posibilidad de comprobar con sus ojos el nacimiento, casi mitológico, del inmenso imperio de la industria cultural, y más aún: el crecimiento acelerado y vertiginoso de la maquinaria de propaganda y publicidad a través de los medios masivos de comunicación, sin duda habría dedicado una obra particular a este fenómeno, que es hoy de primera importancia dentro del capitalismo. Vería, entre otras cosas, cómo su propio descubrimiento —el materialismo histórico— y sus consecuencias revolucionarias en el siglo XX, han sido acaso el factor más poderoso para que el capitalismo comprendiese la necesidad de crearse una superestructura ideológica *ad hoc,* además de la que necesariamente tiene todo capitalismo. Como diría Lukács, al capitalismo, al entrar en su fase imperialista, empezó a "interesarle" la ideología (cf. *Existentialisme ou Marxisme?,* ed. cit., cap. III).

Si Marx vio tan claramente cómo, en el plano espiritual, se dan *las mismas relaciones* de producción que en el plano material (con el cual forma un todo dinámico), ¿por qué no habría de haber pensado en algo como la plusvalía ideológica? Tanto más si hubiese estado frente a fenómenos como una *industria cultural,* en la que no sólo se produce la plusvalía de los trabajadores de esa industria, que es en sí misma material, sino, además, se produce la plusvalía de todos aquellos que reciben, en su taller de trabajo espiritual, la incesante descarga ideológica producida por aquella industria y, en general, por toda la industria ideológica del capitalismo. Pues se trata siempre de explotación

del hombre por el hombre; sólo que la industria ideológica esclaviza y explota al hombre en cuanto hombre, no en cuanto dueño de una fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo del hombre es una entre otras fuerzas productivas; pero lo propio de ella es que es una fuerza productiva con *conciencia* de serlo. *La industria ideológica explota al hombre en aquello que es específicamente suyo: la conciencia. Y lo explota colocando debajo de esta conciencia una ideología que no es la de ese hombre, sino la del capitalismo, y que por ello constituye una alienación (ideológica). La plusvalía ideológica viene así dada por el grado de adhesión inconsciente de cada hombre al capitalismo. Este grado de adhesión es realmente un excedente de su trabajo espiritual; es una porción de su trabajo espiritual que deja de pertenecerle y que pasa a engrosar el capital ideológico del capitalismo, cuya finalidad no es otra que preservar las relaciones de producción materiales que originan el capital material. La plusvalía ideológica, originariamente producida y determinada dialécticamente por la plusvalía material, se convierte así no sólo en su expresión ideal, sino además en su guardiana y protectora desde el interior mismo de cada hombre.*

¿Y por qué tiene esa función la ideología? ¿A qué se debe ello? Ello se debe a lo que ya hemos apuntado: a que el contenido mismo de la ideología, sus imágenes del mundo, sus representaciones, sus creencias y, en suma, sus valores, son *valores de cambio.* Que la fuerza de trabajo humana se vuelve una mercancía, eso ya lo estableció claramente Marx —lo hemos visto con sus palabras— cuando describió a la fuerza de trabajo, dentro del capitalismo, como una mercancía en la que el trabajador "enajena su valor de

uso y realiza su valor de cambio". Faltaba decir que *la fuerza de trabajo espiritual también se vuelve una mercancía bajo el capitalismo:* a cambio de esa especie de salario espiritual que es la "seguridad" de no tener que pensar por cuenta propia, el hombre explotado por la industria ideológica *vende* su fuerza de trabajo espiritual y produce un *excedente* ideológico; o mejor dicho, compra su "seguridad" a cambio de su conciencia. El fenómeno, en cuanto compra, es lo habitual; pero en el caso de los artistas e intelectuales que sirven a los intereses ideológicos del capitalismo, se trata de *venta* de fuerza espiritual de trabajo. En ambos casos hay plusvalía ideológica.

6. PARENTESIS SOBRE ARTISTAS E INTELECTUALES

El caso de los artistas e intelectuales merece ser considerado aparte, aunque no pretenderemos aquí sino esbozarlo, como un elemento más de nuestra teoría. Merece importancia porque, por tratarse de una *venta,* hay más elementos de conciencia en el proceso de producción de la plusvalía. El obrero que conscientemente se deja explotar, que produce plusvalía a sabiendas, es, como decía Lenin, la antítesis del revolucionario: pues hay más potencial revolucionario en aquel que es explotado sin saberlo. Así ocurre con artistas e intelectuales dentro del capitalismo. Precisamente porque su trabajo requiere un ejercicio constante de la conciencia, es difícil que no intuyan cuándo son explotados ideológicamente. Tal vez su pretexto es el mismo de la industria cultural: lo hago por negocio, para ganar dinero, pero eso no tiene nada que ver con mi arte. Eso dice y piensa tal vez el literato o el pintor que se emplean en las compañías publicitarias y se dedican durante ocho horas diarias a producir *slogans* o a di-

señarlos. Pronto descubren que aquella ilusión o apariencia de que, de un modo u otro, iban a trabajar en *lo suyo,* se estrellan contra la vulgaridad de las campañas publicitarias. Se trata de hacer dorada y prometedora la presencia de las mercancías: presentar al refresco y al automóvil mágicos y flamantes, de modo que no sean aceptados por el público como mercancías comunes y corrientes, sino como verdaderos regalos portadores de felicidad. El escritor se compromete, por un sueldo, a convencer a todas las clases medias y bajas de la sociedad de que, fumando "tal" cigarrillo, ascenderán en el acto a ser una "clase aparte", superior. *Et caetera!*

Pero se da el caso, que no deja de ser paradójico (y frecuente, al menos en las latitudes en que escribimos este libro), de que la mayoría de los artistas, a pesar de estar ligados material y espiritualmente al capitalismo, aseguran poseer una "ideología revolucionaria", algo que permanece al fondo de ellos intacto y puro, que los preserva de toda "contaminación". No dudamos de que ello pueda ocurrir; pero lo más frecuente es aproximadamente lo contrario: creer que se posee una conciencia revolucionaria sólo por esgrimir determinadas consignas en determinadas ocasiones. Cuando se tiene veinte años, nadie duda de que el sometimiento material a las relaciones de trabajo capitalista no haya podido aún filtrarse hacia la preconciencia del artista o intelectual. Pero basta esperar unos años, y se verá cómo es cierta la hipótesis de Marx según la cual determinadas relaciones de producción engendran una ideología que es simétrica a aquéllas, y que es su expresión. Por eso es tan raro encontrar en nuestros países artistas revolucionarios, ciertamente revolucionarios, que tengan más de treinta o treinta y

cinco años.[11] En Venezuela se ha visto el caso de numerosos intelectuales revolucionarios que se batieron práctica y teóricamente contra un gobierno representativo del sistema (el de Rómulo Betancourt), y que al pasar el tiempo, unos cuantos años después, pasaron a formar parte —en una mayoría abrumadora— de la burocracia cultural del mismo gobierno (es decir, del sucesor de Betancourt), en el triste Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes. Tales intelectuales, aunque aún hoy sigan llamándose "revolucionarios", no son otra cosa, realmente, que esclavos ideológicos del capitalismo, para emplear la expresión de Lenin. Pertenecen, sin saberlo —pero sabiéndolo un poco más que el hombre medio—, a la ideología capitalista.

Lo más grave, sin embargo, no reside en eso, sino en que tales artistas e intelectuales *son los mayores pro-*

---

11. No es un azar que los escritores *cubanos*, después de varios años de revolución material y de revolución de la conciencia, *sí* vean masivamente este fenómeno. Véase la colección de la revista *Casa de las Américas,* donde el tema es tratado sistemáticamente. Como muestra, considere el lector esta lúcida confesión del escritor cubano Edmundo Desnoes: "La revolución estalló en mi vida cuando ya tenía veintiocho años. Todos sabemos con demasiadas palabras y cifras lo que veintiocho años de república mediatizada, de explotación económica, de ingerencia, de dependencia, de ocupación extranjera, de subdesarrollo, representan en la historia de nuestra isla; pero muy pocos sabemos lo que representan veintiocho años de *explotación psicológica,* de ingerencia espiritual, de dependencia, de subdesarrollo, de OCUPACIÓN EXTRANJERA DE NUESTRA CONCIENCIA. El subdesarrollo existe tanto en la economía como en la conciencia. La personalidad del hombre del tercer mundo ha sido tan distorsionada como la economía de su tierra" (Edmundo Desnoes, *Punto de Vista,* Instituto del Libro, La Habana, Cuba, 1967, p. 99).

ductores de plusvalía ideológica para el sistema. Completamos, pues, nuestra teoría, añadiendo un corolario fundamental y necesario: *la plusvalía ideológica se produce proporcionalmente al potencial revolucionario de aquellos que la producen.* De ahí el interés ideológico del capitalismo norteamericano por todos los "izquierdistas" de América Latina; ellos le son mucho más importantes, por su mayor capacidad para producir plusvalía ideológica. De ahí los ya célebres planes tipo "Camelot" y, en general, la *ofensiva ideológica,* que no en balde es llamada así por los propios interesados en la penetración. El principal elemento de tal ofensiva, en lo que respecta a los países subdesarrollados, es precisamente suministrar la ideología necesaria para que no sean concebidos como *subdesarrollados,* sino como países *en vías de desarrollo.* Porque "subdesarrollo", tal como han perfilado este concepto algunos economistas marxistas latinoamericanos, implica una formación económico-social que es creada necesariamente por el capitalismo. En cambio, países "en vías de desarrollo" es un concepto que libera al capitalismo de toda responsabilidad en lo relativo a la miseria, o a lo sumo le presta el aire benefactor que se ha tratado de darle con cosas como la Alianza para el Progreso o el llamado Cuerpo de Paz, que mejor deberían llamarse Alianza para el Retroceso Crónico y Cuerpo de Penetración Ideológica.

7. PSICOANALISIS AL REVES

Veamos ahora algo más sobre la industria cultural. Hoy se habla mucho, demasiado, de "cultura de masas". Se maneja la expresión sin conocer sus peligros. Adorno advierte enérgicamente ese peligro, que él mismo no había visto cuando escribió su parte de *Dialéctica del Iluminismo.* En el ensayo de 1962 titu-

lado *L'Industrie culturelle,* publicado en *Communications,* Nº 3, explica:

> En nuestros esbozos se trataba de cultura de masas. Hemos abandonado esta última expresión para reemplazarla por "industria cultural", a fin de excluir en primer término la interpretación que gusta a los abogados de la cultura de masas; éstos pretenden, en efecto, que se trata de algo así como una cultura que surge espontáneamente de las masas mismas; en suma: de la forma actual del arte popular. Pero la industria cultural se distingue, por principio, de este arte.
>
> (*Communications,* Nº 3, p. 12).

La industria cultural, que exige la integración de los consumidores, integra en sí misma los dominios, tradicionalmente separados, del arte superior y el arte inferior, "con perjuicio de ambos". Se perjudican porque se ven sometidos a un *efecto* que deben lograr: efecto que no es artístico, sino comercial, no un *valor de uso,* sino un *valor de cambio.* El consumidor no es sujeto de esta industria, sino su objeto, un accesorio de la maquinaria. "El término de *mass media,* que ha sido impuesto por la industria cultural, no hace sino minimizar el problema". No se trata de las masas, ni de las técnicas de comunicación como tales: de lo que se trata es de la ideología, "del espíritu que les es insuflado, a saber, *la voz de su amo*". Habitualmente, se tiende a culpar de muchas cosas a los medios mismos de comunicación: pero es un absurdo error culpar a lo que no son sino medios, vehículos que muy bien podrían servir para fines muy distintos y contrapuestos.[12]

---

12. "¿Es preciso todavía declarar —ha dicho Marcuse recientemente— que el aparato de represión no es la tecnología, ni la máquina, sino la presencia, en ellas, de los

El problema está en la ideología. "Las masas no son la medida —dice Adorno—; lo es la ideología de la industria cultural". Y lo importante es el *primado del efecto* sobre esas masas. De ahí el perjuicio al arte: el arte se ve privado de su autonomía, se ve consagrado al *efecto*. Pasa de *valor de uso* a *valor de cambio*, añadamos: se convierte en lo que Adorno llama "mercancía cultural". (En Venezuela, el pintor Jacobo Borges se ha referido a los pintores fabricantes de "mercancías sensoriales"; y él, que es un gran pintor, ha dejado de pintar, para evitar que sus cuadros sean convertidos en mercancías. Esto es más grave de lo que se piensa. Por algo escribió Marx, precisamente cuando explicó su teoría de la plusvalía, que el capitalismo es, en principio, *hostil a todo arte*). Ahora bien: las mercancías culturales no se reglamentan de acuerdo a su propio contenido, sino de acuerdo al comercio. Los escritores de la indus-

---

amos que determinan su número, su duración, su poder, su lugar en la vida, y la necesidad que uno experimenta de ellas? ¿Es preciso todavía repetir que la ciencia y la tecnología son los grandes vehículos de la liberación, y que es sólo su empleo y su restricción en la sociedad represiva lo que los convierte en vehículos de la dominación?" (cf. H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, ed. Joaquín Mortiz, México, 1969, pp. 19-20).

Cuando Marcuse refuerza su postura enfatizándola de esta forma: "¿Es preciso *todavía*...?", debemos entenderlo bien y leer entre líneas una más agresiva interrogación, que nosotros formularíamos así: ¿no es un escándalo que, a más de cien años de publicado el capítulo "Maquinaria y gran industria" del *Capital*, todavía hoy una densa niebla ideológica (que ha alcanzado ya el carácter grave de *plusvalía ideológica*) oscurezca nuestra visión del verdadero significado de las máquinas?

En el lugar mencionado, escribe Marx: "*Los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no brotan de la maquinaria*

tria cultural se ven contaminados por ello, por el primado del efecto comercial. La razón última es la economía capitalista: "No habría que ver aquí una voluntad consciente de sus promotores. Más bien habría que hacer derivar el fenómeno de la economía, de la búsqueda de nuevas posibilidades para hacer fructificar el capital en los países altamente industrializados". Pues los productos de la industria cultural no son "también" mercancías, sino que *lo son integralmente:* son absolutamente valores de cambio dirigidos a la mente de los hombres, y *en este sentido es legítimo hablar de que convierten a esa mente misma en un valor de cambio, y por ende productora de plusvalía ideológica.* Hay dos maneras de convertir a la energía mental en un valor de cambio: en el caso, ya descrito, del artista o intelectual que *vende* su fuerza de trabajo espiritual, su arte mismo, y en el caso del hombre corriente, que pierde

---

misma, sino de su empleo capitalista. Y puesto que *la maquinaria, de por sí,* acorta el tiempo de trabajo, mientras que, empleada por el capitalista, lo alarga; puesto que de suyo facilita el trabajo, mientras que aplicada al servicio del capitalismo refuerza más todavía su intensidad; puesto que de por sí representa un triunfo del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero, al ser empleada por el capitalista hace que el hombre sea sojuzgado por las fuerzas naturales; puesto que de por sí incrementa la riqueza del productor, pero dado su empleo capitalista, lo empobrece, etc., etc., el economista burgués declara lisa y llanamente que *el examen de la maquinaria como tal* demuestra de un modo preciso que todas aquellas contradicciones palpables son una simple *apariencia* de la realidad vulgar, pero que no existe *de por sí,* ni por tanto tampoco *en la teoría.* En vista de esto, no se molesta en quebrarse más la cabeza y, encima, achaca al adversario la necesidad de no combatir *el empleo capitalista de la maquinaria, sino la maquinaria misma*" (Marx, *El Capital,* ed. cit., vol. I, pp. 366-7).

—si alguna vez la tuvo— su autonomía espiritual y es manejado por una ideología puesta en él y que no es propiamente suya o no va en su beneficio, sino en el del sistema que lo maneja a través de muchos medios, especialmente medios de comunicación. Por eso dice Adorno que "el provecho se ha objetivado en la ideología de la industria cultural".

Pero, ¿cómo se suministra esa ideología? Lo primero que hay que decir es que no se suministra doctrinalmente: hay quienes confunden lo ideológico y lo doctrinario, cuando son dos cosas distintas: *una doctrina es el resultado de una teoría, y una ideología es la reproducción de una situación económico-social existente.*

La forma específica del suministro ideológico es lo que Adorno ha bautizado como el "mensaje oculto". Adorno dice expresamente que la lógica de los mensajes —tanto el explícito como el oculto— hay que estudiarla a la luz de la psicodinámica; y en esto nuestra hipótesis coincide con la de Adorno, como el lector lo habrá comprobado en este capítulo. En *Televisión y cultura de masas* se estudia con detalle este asunto. Dice allí Adorno que el mensaje oculto tiende a reforzar actitudes convencionalmente rígidas y "pseudorrealistas", análogas a las ideas aceptadas que propaga en forma más racionalista el mensaje superficial. "Y a la inversa, se permite que cierto número de gratificaciones reprimidas que desempeñan un papel importante en el nivel oculto se manifiesten en forma de chistes, observaciones de subido tono, situaciones sugestivas y otros artificios semejantes". (Recordemos que Freud dejó un espléndido ensayo así titulado: *El chiste y su relación con lo inconsciente*). El objetivo es —dice Adorno— canalizar la reacción del público: "Esto concuerda con

la sospecha tan difundida, si bien difícil de corroborar mediante datos precisos, de que en la actualidad la mayoría de los programas de televisión se propone producir, o por lo menos reproducir, las mismas notas de presunción, pasividad intelectual y credulidad que parecen ajustarse a los credos totalitarios, por más que el mensaje superficial explícito de los programas televisados sea antitotalitario" (p. 23). Con la televisión se *manipula* al auditorio, se hace lo que Lowentahl llamaba acertadamente un "psicoanálisis al revés". Esto esconde una terrible y pasmosa realidad, a saber: *a través de los medios de comunicación, el sistema capitalista engendra represión en el psiquismo de los hombres.* Por esto ha podido escribir el economista Héctor Silva Michelena, en *Universidad, Dependencia y Revolución* (antes citado), que el capitalismo central dota a los hombres de los países periféricos (subdesarrollados) de un *policía interior.* Habría que decir al revés de san Agustín, quien recomendaba: *in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.* Dentro del capitalismo y merced a él, en el interior del hombre habita la falsedad, la ideología minuciosamente controlada. De ahí que autores como Herbert Marcuse o Henri Lefebvre hayan acuñado el término de *sociedad represiva,* que en Lefebvre puede llegar a ser *sociedad terrorista.* Pero se trata, como apunta Marcuse, de un *terror dulce:* el hombre que vive esclavizado a las mercancías que consume vorazmente, cree que es feliz gracias a esas mercancías. Pero esconde el odio reprimido a la explotación ideológica de que es objeto, a la plusvalía ideológica que incesantemente produce. Por eso Lefebvre recomienda a los marxistas atacar, antes que a la represión externa, policial, del sistema —la represión política—, a la represión interior que

opera en los marxistas mismos y que les impide ser radicalmente *hombres nuevos* mientras no hayan atacado ese problema. "Sólo una interpretación simplista, anarquizante, del marxismo, limita a la policía y a las legislaciones de clase el contenido del concepto de *represión*. El lado represivo de toda sociedad, hasta nueva orden, tiene fundamentos incomparablemente más profundos" (H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, París, 1968, p. 269).

Adorno pone un típico ejemplo de mensaje oculto:

> El personaje de la maestrita mal pagada y maltratada es una tentativa por llegar a una transacción entre el desdén predominante hacia los intelectuales y el respeto igualmente convencionalizado por la "cultura". La heroína muestra tal superioridad intelectual y un ánimo tan elevado que se incita al público a identificarse con ella y se brinda una compensación por la inferioridad de su posición y la de sus pares en la estructura social. No sólo se supone que el personaje central es una muchacha muy encantadora, sino que también esta muchacha hace chistes constantemente. En términos de una pauta establecida de identificación, el guión implica lo siguiente: "Si eres tan divertido, bondadoso, listo y encantador como esta chica, no te importe que te paguen un sueldo de hambre".
>
> (*Televisión*..., p. 25).

Lo propio ocurre con miles de ejemplos. Podría buscarse, entre otros muchos, el caso de películas sobre dictadores fascistas tipo Mussolini, cuya caída —según se dice en el film— se debe a una suerte de "colapso" interior, a algo totalmente subjetivo; y en ningún caso se hará ver que tal caída se debe a un levantamiento popular o a una rebelión militar. Ello *condiciona* (en el mismo sentido de "reflejo condicionado") al espec-

tador a explicarse la historia por factores subjetivos, ideales, y no por la estructura material de las relaciones sociales. En la televisión norteamericana (que es sustancialmente la misma que vemos en los países subdesarrollados) todo se confía al individuo y a su "demonio" interior: las masas aparecen siempre absolutamente relegadas a un tercer o cuarto plano, y sólo aparecen cuando no queda otro remedio.

Así, las "respuestas" colocadas en la preconciencia de los hombres —y que constituyen su ideología— funcionan exactamente como *mecanismos*: se disparan ciegamente, como resortes psíquicos, y constituyen eso que suele llamarse visión del mundo, y que más valdría llamar: punto o perspectiva de visión del mundo. La plusvalía ideológica se produce también mecánicamente, aunque su forma de determinación general no sea mecánica ni causal. La industria cultural tiende a mecanizar la mente humana, con sus *clisés,* sus mensajes ocultos y su "motivación" conscientemente buscada. Por ello, el intento de esclarecer este gran problema de nuestro tiempo es, en verdad, una lucha contra el universo en que vivimos, y el mundo que de algún modo somos.

8. CONCLUSION

En este libro hemos intentado fijar, por una u otra vía, lo que consideramos los presupuestos más concretos y fundamentales para la elaboración de una teoría general de la ideología del capitalismo contemporáneo. En rigor, pues, nuestro estudio está comenzando. Sin embargo, sólo mediante la discusión a fondo de algunos de los problemas planteados creemos que pueda aspirarse a una teoría semejante.

El capítulo sobre la *plusvalía ideológica* ha sido, en cierto modo, un adelanto de esa teoría. A manera de conclusión queremos explicitar que, aunque el término de "plusvalía ideológica" sea original nuestro, en realidad no hemos hecho sino un intento de sistematización de una idea que, en primer lugar, siempre estuvo latente en diversas partes de la obra de Marx, y en segundo lugar, ha aparecido como intuición en los últimos años en más de un autor. Ya hemos comentado la intuición de Maurice Clavel —el agudo comentarista del *Nouvel Observateur,* cuya preocupación básica parece ser pensar *El Capital* en términos del siglo XX— cuando se preguntaba qué será de la plusvalía en un mundo de esclavos sin amos. Hemos visto también cuánto se acerca a nuestro concepto —y en qué forma puede servirle de punto de partida— una idea como la de "industria cultural", formulada por Teodoro Adorno.

Otro pensador de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, se ha acercado por la vía de la *unidimensionalidad* del hombre en la sociedad industrial avanzada, a formulaciones muy cercanas a la de la plusvalía ideológica. Marcuse ha realizado el más despiadado análisis de las condiciones que hacen posible un concepto como el de plusvalía ideológica. Su libro *El hombre unidimensional* se subtitula precisamente "Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada", con lo que hace hincapié desde el principio en el problema candente: la ideología. Pues no se trata de que en nuestro siglo resulte más interesante estudiar la "ideología" que las condiciones materiales; lo fundamentante siguen siendo estas condiciones; pero ellas han logrado trasplantar de tal modo las relaciones materiales al plano de la ideología, y se dan en este plano tan intensamente, que cobra inusitada urgencia su análisis. Ser capitalista no

es ya sólo ser dueño del capital material, sino también del capital ideológico; el capitalismo no sólo controla a los hombres económicamente, sino que además *los explota ideológicamente.* Para decirlo con nuestro vocabulario, coloca en su preconsciente la imagen del mundo como un mercado, lo convierte en un arsenal de valores de cambio, hace del trabajo espiritual una mercancía.

El análisis de estas condiciones, decíamos, es un punto brillante en la obra de Marcuse. Pero, donde a nuestro juicio se acerca más específicamente a la formulación de nuestro concepto, es en su reciente libro —citado en el parágrafo anterior— *Un ensayo sobre la liberación,* pequeña obra que concentra y amplía todo el pensamiento de su autor. Nos limitaremos a señalar brevemente sus fragmentos que más atañen a nuestro asunto.

Una manera de formular la plusvalía ideológica podría ser esta frase de Marcuse: "La contrarrevolución anclada en la estructura instintiva" (p. 19). Léase con cuidado este texto:

> La llamada economía del consumo y la política del capitalismo han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manipular y renovar constantemente la abundancia de adminículos, aparatos, instrumentos, máquinas, ofrecidos e impuestos a la gente (. . .). La segunda naturaleza del hombre (nosotros leemos: preconciencia, L. S.) milita así contra cualquier cambio capaz de trastornar y quizás aun de abolir esta dependencia del hombre respecto de un mercado cada vez más densamente colmado de mercancías; aun de abolir su existencia como consumidor que se consume a sí mismo al comprar y vender. Las necesidades generadas por este

sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva (p. 19).

Nos ahorramos los comentarios a un texto tan explícito y vigoroso, entre otras razones porque tendríamos que repetir cosas que ya hemos escrito en este capítulo. Tan sólo queremos constatar en Marcuse formulaciones muy cercanas a la nuestra. Un poco más adelante menciona incluso directamente a la plusvalía:

> Ni el vasto incremento de la capacidad para producir los medios de satisfacción, ni el pacífico manejo de los conflictos de clase que esta capacidad hace posible, eliminan los rasgos esenciales del capitalismo, a saber, la apropiación privada de la plusvalía (controlada, pero no abolida por la intervención gubernamental) y su encauzamiento en provecho de las grandes empresas. El capitalismo se reproduce a sí mismo transformándose y esta transformación se traduce principalmente en *el perfeccionamiento de la explotación. ¿Dejan de ser la explotación y la dominación lo que son y lo que le hacen al hombre, por el hecho de ya no ser padecidas, al verse "compensadas" por comodidades antes desconocidas? ¿Deja el trabajo de ser agotador cuando la energía mental reemplaza cada vez más a la energía física en la producción de los bienes y servicios que sostienen a un sistema que convierte en infierno enormes áreas de la tierra?* (p. 21). (Subrayado nuestro).

Es decir, ya no se genera plusvalía mediante la sola energía física, sino también —con mayor intensidad cada día— mediante la energía mental. Esta energía mental no ha de entenderse, claro está, tan sólo como la que puede gastar la tecnocracia de la "racionalidad" capitalista (en el sentido de Baran), sino también y principalmente como la que gasta diariamente cualquier indi-

viduo medio dentro del capitalismo que viva en la creencia, específicamente ideológica, de que el mundo es "esencialmente" un mercado: en su estructura instintiva, diría Marcuse, está instalado un freno poderoso contra todo impulso por destruir la concepción del mundo en tanto mercado, o más simplemente dicho, para colaborar en la revolución contra el capitalismo. En otra parte habla Marcuse de "una interrupción de la conciencia, urdida socialmente", "mediante el desarrollo y la satisfacción de necesidades que perpetúan la servidumbre de los explotados" (p. 24). En este sentido, Marcuse llega a la paradójica (tan paradójica como cierta) conclusión de que, a fin de cuentas, liberación significa "subversión contra la voluntad y los intereses de la mayoría de la gente" (p. 25). ¿Por qué? *Porque la mayoría de la gente es productora de plusvalía ideológica, pertenece ideológicamente al capitalismo, tiene la contrarrevolución anclada en su conciencia, lo que no significa sino que la tiene por debajo de su conciencia, como una atadura ideológica.* Y ¿por qué ha ocurrido esto? Porque en el capitalismo más avanzado tiene lugar una creciente "desmaterialización del trabajo" (p. 54). Se ha probado con toda precisión la hipótesis de Marx que nos ha servido de punto de apoyo para la elaboración de la plusvalía ideológica: que las relaciones materiales dominantes se han reproducido en la ideología: son esas mismas relaciones materiales dominantes, concebidas idealmente y situadas por debajo de la conciencia de los hombres, al modo de una conciencia "falsa".

Pero no sólo en Marcuse se hallan formulaciones de este tipo. En un reciente número de la revista cubana *Casa de las Américas* (Nº 55, agosto de 1969), aparece una entrevista al escritor alemán Hans Magnus Enzensberger, donde éste emplea un giro que nos interesa en

alto grado: "La industria de la conciencia". ¿No está bastante claro que el capitalismo se ha convertido también en una *industria de la conciencia,* y que en esa industria se produce plusvalía, y que esta plusvalía merece ser llamada con toda precisión *ideológica?* Oigamos a Enzensberger:

> Hay una contradicción cada vez más creciente entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el retraso de la conciencia de las masas. El capitalismo tardío sobrevive en tanto soporta esta contradicción. El bloqueo político y social de la conciencia, la *explotación inmaterial,* es la condición *sine qua non* para que continúe la explotación material (...). El peso relativo de la superestructura ha aumentado con el auge de la *industria de la conciencia.* Propongo este término para designar el conjunto de los medios de comunicación masiva, inclusive sus ramas menos notorias (como el turismo, la moda y, parcialmente, la cibernética) y, sobre todo, su rubro más importante: el aparato de educación, que ha venido industrializándose paulatinamente. Desde el punto de vista del sistema capitalista, la industria de la conciencia es una industria clave. Su función principal es la manipulación de la población sometida (p. 118).

El párrafo no puede ser más explícito. Tal vez resuenen en Enzensberger las lecciones de su coterráneo Adorno sobre la "industria cultural": bien se ve en su referencia a los *mass media.* Enzensberger anota, además, uno de los rasgos que hemos hallado como característicos de la plusvalía ideológica: que *su fin último, en tanto producción de capital ideológico, no es otro que la preservación del capital material*: la explotación de la conciencia está dirigida a preservar la explotación material. Por eso decíamos al comienzo de este capítulo

que el proceso de producción de la plusvalía ideológica tiene una cierta circularidad: es engendrada por una situación material, y su finalidad es preservar esa situación material.

Es oportuno finalizar preguntándonos: ¿por qué es esta teoría de la plusvalía ideológica una formulación propia de nuestro tiempo? ¿Cuál es su relación, por ejemplo, con los cambios en las relaciones de trabajo ocurridos desde la época de Marx hasta ahora? Estas son preguntas cuya respuesta demandaría una nueva y más concreta investigación, que en todo caso deberá partir de lo siguiente. Hay en los *Grundrisse,* ese gigantesco y aún casi inexplorado manuscrito de Marx, una específica teoría acerca del *tiempo libre.* Ya en *Trabajo asalariado y capital* (1847) había escrito una genial máxima: *El tiempo es el espacio del desarrollo del hombre.* En los *Grundrisse* aparece una madura teoría donde se concibe al *tiempo libre* como el "tiempo para el desarrollo pleno del individuo" (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau, 1939, p. 599). Este tiempo libre no es el mero y simple "no-trabajo", no se lo puede caracterizar sólo negativamente: es el tiempo cualitativo del desarrollo del hombre. No es un tiempo que aparece tan sólo con la reducción de la jornada de trabajo. En la sociedad contemporánea —sobre todo en comparación con la época de Marx— la jornada de trabajo se ha reducido, pero no puede decirse verdaderamente que haya aparecido el *tiempo libre* de que hablaba Marx, el tiempo del "desarrollo pleno del individuo". Ha aparecido un falso tiempo libre. Por eso comenta muy justamente Alfred Schmidt en su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, que no se puede llegar al *tiempo libre* con "simplemente eliminar

ADVERTENCIA

La bibliografía existente sobre el tema de la ideología y sus múltiples implicaciones es de una abundancia casi hiperbólica y de una calidad muy desigual. La presente bibliografía tiene por ello tan sólo una finalidad orientadora para el lector de habla española, que hallará algunas obras específicamente dedicadas al tema. El resto de la bibliografía consigna sólo las obras utilizadas para el presente trabajo, y/o aludidas en el mismo.

Para los clásicos del marxismo, hemos utilizado los volúmenes de los *Marx-Engels Werke,* Dietz Verlag, Berlín, 1959-1962, citando en cada caso las ediciones castellanas manejadas, cuya enumeración nos ahorramos en la lista que sigue. Edición de los *Grundrisse: Grundrisse der kritik der Politischen Oekonomie,* Moscú, 1939.

ADORNO, Teodoro: *Televisión y cultura de masas,* Eudecor, Córdoba, 1966.
————: "L'industrie culturelle", en *Communications,* Nº 3, 1964.
ADORNO, Teodoro, y HORKHEIMER, Max: *Sociológica,* Taurus, Madrid, 1966.
————: *La Sociedad,* Proteo, Buenos Aires, 1969.
————: *Dialéctica del iluminismo,* Sur, Buenos Aires, 1969.
ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, E., y ESTABLET, R.: *Lire le Capital,* François Maspero, París, 1965.
ALTHUSSER, Louis: *La revolución teórica de Marx,* Siglo XXI, México, 1967.
————, y otros: *Polémica sobre marxismo y humanismo,* Siglo XXI, México, 1968.
————: *La filosofía como arma de la revolución,* Pasado y Presente, Córdoba. 1968.
ARON, Raymond: *D'une sainte famille à l'autre: essai sur les marxismes imaginaires,* Gallimard, París, 1969.
BACON, Francis: *Novum Organum,* Losada, Buenos Aires, 1961.
BARAN, Paul: *Excedente económico e irracionalidad capitalista,* Pasado y Presente, Córdoba, 1968.
————: *La economía política del crecimiento,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
BARTH, Hans: *Verdad e Ideología,* Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

BELL, Daniel: *El fin de las ideologías,* Tecnos, Madrid, 1964.
BUNGE, Mario: *Causalidad,* Eudeba, Buenos Aires, 1961.
CARUSO, Igor: *Psicoanálisis para la persona,* Seix & Barral, Barcelona (España), 1965.
CHE GUEVARA, Ernesto: "El Socialismo y el Hombre en Cuba", en *Obra Revolucionaria,* ERA, México, 1967.
CHIODI, Pietro: *Sartre e il marxismo,* Feltrinelli, Milán, 1965.
DESNOES, Edmundo: *Punto de vista,* Instituto del Libro, La Habana, 1967.
DOROLLE, Maurice: *Le raisonnement par analogie,* PUF-Alcan, París, 1949.
DUNO, Victoria: *El idealismo en el último Sartre* (manuscrito), Caracas, 1970.
DUPARC, Jean: "Litterature et idéologie", en *La Pensée,* Nº 145, París, 1969.
ESTABLET, Roger: "Culture et idéologie", en *Cahiers marxiste-leninistes* (ed. Cercle des étudiants communistes de l'Ecole Normale Superieur), Nº 12-13, París, 1966.
FERGNANI, Franco: "II concetto di ideologia nel materialismo storico", en *Rivista di filosofía,* Turín, abril-junio, 1965.
FREUD, Sigmund: *Obras Completas,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
FROMM, Erich: *Etica y psicoanálisis,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

———: *Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro,* UCV, Caracas, 1958.

GOLDMANN, Lucien: *Recherches dialectiques,* Gallimard, París, 1959.

———: *Pour une sociologie du roman,* Gallimard, París, 1964.

GORZ, André: *Historia y Enajenación,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

HOROWITZ, Irving Louis: *Historia y Elementos de la sociología del conocimiento* (Antología), Eudeba, Buenos Aires, 1964.

JOLIVET, Régis: *Las doctrinas existencialistas,* Gredos, Madrid, 1953.

JORDAN, Z. A.: *Philosophie and Ideology,* Reidel, Dordrecht, 1963.

KOLAKOWSKI, Leszek: *Toward a marxist humanism (Essays on the Left today),* Grove Press, Nueva York, 1968.

KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto,* Grijalbo, México, 1967.

LEFEBVRE, Henri, y CHATELET, François: *Ideología y Verdad,* Carlos Pérez Ed., Buenos Aires, 1968.

LEFEBVRE, Henri: *Problemas actuales del marxismo,* Nagelkop, Córdoba, 1965.

———: *La vie quotidienne dans le monde moderne,* Gallimard, París, 1968.

———: *L'existentialisme,* París, 1946.

LENIN, V. I.: *Obras escogidas,* Progreso, Moscú, 1969.

LUKÁCS, György: *Existentialisme ou marxisme?* Nagel, París, 1948.

———: *Historia y conciencia de clase,* Grijalbo, México, 1969.

el trabajo y sustituirlo con aquello que hoy se llama «ocupación del tiempo libre», ocupación en la cual los hombres pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología" (A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.m., 1962, Cap. IV). Es decir, el "tiempo libre" de las relaciones actuales de trabajo no es un verdadero tiempo libre, porque en realidad no es un tiempo para el desarrollo pleno del individuo. ¿Por qué? Aquí aparece nuestro tema. Ello ocurre así porque el "tiempo libre" de la sociedad capitalista —incluso y mayormente la contemporánea— es un simple "no-trabajo", un escaparse durante el resto del día a la alienación del trabajo. Pero lo más importante: *es un "tiempo libre" en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica.* La energía psíquica permanece concentrada en los múltiples *mensajes* que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que *no es indiferente* a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el *condicionamiento* ideológico. Es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas y, si tan sólo se va de paseo, el tiempo de los anuncios luminosos, las tiendas, las mercancías: *Homo homini mercator.* Este condicionamiento, que asedia al hombre medio de esta sociedad hasta en sus sueños, mutila por completo todo impulso hacia el libre desarrollo de la personalidad, un desarrollo no atado a la rueda de molino del consumo, que no es sino una de las formas en que aparece la explotación. El tiempo libre de la sociedad capitalista-imperialista no es un tiempo libre: *es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica.*

BIBLIOGRAFIA

MANDEL, Ernest: *La formación del pensamiento económico de Marx,* Siglo XXI, México, 1968.
MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía,* Aguilar, Madrid, 1958.
MARCUSE, Herbert: *Un ensayo sobre la liberación,* Joaquín Mortiz, México, 1969.
————: *El Hombre unidimensional (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada),* Joaquín Mortiz, México, 1964.
————: *Le marxisme soviétique,* Gallimard, París, 1968.
————: *Razón y Revolución,* UCV, Caracas, 1967.
MONDOLFO, Rodolfo: *El materialismo histórico en F. Engels,* Raigal, Buenos Aires, 1956.
MONGARDINI, Carlo: *Storia del concetto di ideologia,* Mario Bulzoni editore, Roma, 1968.
NIETZSCHE, Federico: *Cómo se filosofa a martillazos,* EDAF, Madrid, 1968.
NUÑO, Juan Antonio: *Sentido de la Filosofía contemporánea,* UCV, Caracas, 1965.
————: "Revisión de la dialéctica", en rev. *Papeles,* Nº 6, Caracas, 1968.
ORTEGA Y GASSET, José: *Obras Completas,* Revista de Occidente, Madrid, 1947.
PACKARD, Vance: *The Hidden Persuaders,* Nueva York, 1957 (*Las Formas Ocultas de la Propaganda,* Buenos Aires, 1959).
PASQUALI, Antonio: *Comunicación y cultura de masas,* UCV, Caracas, 1964.
————: *El aparato singular,* UCV, Caracas, 1967.
POPPER, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico,* Paidós, Buenos Aires, 1967.
REICHENBACH, Hans: *La filosofía científica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

REVEL, Jean-François: *¿Para qué filósofos?*, UCV, Caracas, 1962.

RIBEIRO, Darcy: *La universidad necesaria,* Galerna, Buenos Aires, 1967.

RIESMAN, David: *La muchedumbre solitaria,* Paidós, Buenos Aires, 1968.

RIU, Federico: *Ensayos sobre Sartre,* Monte Avila, Caracas, 1968.

ROSSI, Mario: "Marx e l'ideologia tedesca", en *Societá,* Nº 1, enero, Milán, 1969.

RUBIO LLORENTE, Francisco: "Introducción", en Marx, K., *Escritos de Juventud,* UCV, Caracas, 1965.

RUML, Vladimir: "La ideología y la ciencia", en *Problemas de la paz y del socialismo,* Nº 7, Bogotá, 1960.

RUSCONI, G. E.: *Teoría crítica de la sociedad,* Martínez Roca, Barcelona (España), 1969.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: *Las ideas estéticas de Marx,* ERA, México, 1965.

SAUSSURE, Ferdinand: *Curso de Lingüística General,* Losada, Buenos Aires, 1959.

SARTRE, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, París, 1960.

————: "Merleau-Ponty vivant", *Temps Modernes,* París, Nos. 184 y 185.

————: *Situations IV, V, VI,* Gallimard, París, 1964.

SILBER, Irving: "USA: L'aliénation de la culture", en *Tricontinental* (ed. francesa), Nº 2, París, 1969.

SILVA, Ludovico: *Sobre el socialismo y los intelectuales,* Bárbara, Caracas, 1970.

SILVA MICHELENA, Héctor, y SONNTAG, Heinz Rudolf: *Universidad, Dependencia y Revolución,* Siglo XXI, México, 1970.

SCHAFF, Adam: *Marxismo e individuo humano,* Grijalbo, México, 1967.

SCHUMPETER, Joseph: *Ciencia e ideología,* Eudeba, Buenos Aires, 1968.

THOMSON, Georg: *Los primeros filósofos,* UNAM, México, 1959.

TOGLIATTI, P., LUPORINI, C., y DELLA VOLPE, G.: *Gramsci y el marxismo,* Proteo, Buenos Aires, 1965.

WAXMAN, Chaim: *The End of Ideology* (Antología), Simon and Schuster, Nueva York, 1968.

SUMARIO

El número 30 de la COLECCION AVANCE fue impreso en la Tipografía "El Sobre", de Caracas, en el mes de Agosto de 1970. Edición de 3.000 ejemplares.

COLECCION AVANCE

Nº 1. Jean-François Revel: *¿Para qué filósofos?*
Nº 2. Salvador de la Plaza: *Desarrollo económico e industrias básicas.*
Nº 3. Pierre H. Simon: *Proceso al hombre.*
Nº 4. Otto Lima Gómez: *¿Sólo Medicina?*
Nº 5. J. D. García Bacca: *Siete modelos de filosofar.*
Nº 6. Ramón A. Tovar: *Venezuela, país subdesarrollado.*
Nº 7. Germán Carrera Damas: *Cuestiones de Historiografía.*
Nº 8. Juan Antonio Nuño: *Sentido de la filosofía contemporánea.*
Nº 9. Rodolfo Quintero: *El hombre y la guerra.*
Nº 10. W. I. B. Beveridge: *El arte de la investigación científica.*
Nº 11. Fernando Valarino: *La otra psiquiatría.*
Nº 12. Federico Riu: *Ontología del siglo XX.*
Nº 13. J. A. de Armas Chitty: *Vocabulario del hato.*
Nº 14. D. F. Ratcliff: *La prosa de ficción en Venezuela.*
Nº 15. Héctor Mujica: *El imperio de la noticia.*
Nº 16. Humberto Cuenca: *La Universidad colonial.*
Nº 17. Eduardo Vásquez: *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger.*
Nº 18. Carlos Villalba y Henry Casalta: *Prisiones y conducta.*
Nº 19. Gustavo Díaz Solís: *Exploraciones críticas.*
Nº 20. Edoardo Sanguineti: *Estudios sobre Moravia.*
Nº 21. Hugo Calello: *Ideología y neocolonialismo.*
Nº 22. Alicia de Nuño: *Ideas sociales del positivismo en Venezuela.*
Nº 23. Francisco De Venanzi: *Reflexiones en siete vertientes.*
Nº 24. Segundo Serrano Poncela: *Introducción a la literatura española.*
Nº 25. Marisa Kohn de Beker: *Tendencias positivistas en Venezuela.*
Nº 26. Otto Lima Gómez: *Frente al enfermo.*
Nº 27. J. C. Catford: *Una teoría lingüística de la traducción.*
Nº 28. Felipe Carrera: *Parto psicoprofiláctico.*
Nº 29. Elio Gómez Grillo: *Hora de Audiencia.*